FRANCO ARDUSO

LA DIVINIDAD DE JESUS

VIAS DE ACCESO

COLECCION

Alcance

20

Colección ALCANCE

20

FRANCO ARDUSO

LA DIVINIDAD DE JESUS

VIAS DE ACCESO

EDITORIAL «SAL TERRAE»
Guevara, 20 — SANTANDER

Título del original italiano:
Gesù di Nazareth è Figlio di Dio?

Traducción de *Jesús García-Abril*

Con las debidas licencias

Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0600-5 Depósito Legal: SA. 122-1981

A. G. «Resma» - P. M. de la Hermida, s/n. - Santander

INDICE

PROLOGO

El cristianismo sólo se comprende a partir de Jesucristo. Debería haber pasado ya el tiempo de buscar la esencia *del cristianismo en cualquier realidad que no sea la del propio Jesús, porque El es la esencia del cristianismo.*

Desde el principio, el centro de la fe, de la alabanza y la oración, de la esperanza y la vida ética, de la vida litúrgica y el martirio, lo ha sido siempre Jesucristo, reconocido como Señor e Hijo de Dios. El penúltimo capítulo del Evangelio de Juan dice precisamente que todo cuanto contiene ha sido escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20, 31).

Cristiano es todo aquel que tiene con Jesús una profunda relación interpersonal que puede articularse en cuatro momentos: conocer, creer, confesar, seguir.

Ante todo, es preciso conocer *quién es Jesucristo, partiendo de los testimonios históricos que nos hablan de él. Sin conocimiento, o sobre la base de conocimientos erróneos, no puede establecerse ninguna relación auténtica.*

Pero, aunque sea indispensable, no basta con el conocimiento. La relación con Jesús consiste además en creer *en él; un creer que se*

configura como entrega decidida y confiada, tanto en el breve espacio de nuestra vida como en el momento de nuestra muerte.

La fe, sin embargo, no puede permanecer muda y escondida, como tal vez ocurre con muchas personas de nuestro tiempo que creen en el fondo, pero que no tienen el valor de confesar públicamente su fe. Desde un principio, la fe cristiana ha sido confesada, mostrando con ello su carácter público. Sin esta característica, la fe no podría dar origen a la «comunidad de los creyentes». Ni siquiera podría confrontarse con los hombres y con la historia. Todo se consumiría en la intimidad no expresada, e históricamente inocua, de los corazones. No concebía de este modo Pablo la fe, como se desprende de este espléndido texto: «Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rom 10, 9-10). Y el autor de la carta a los Hebreos recomienda una y otra vez: «Mantengamos firmes la fe que confesamos» (Hebr 4, 14; cf. también 3, 1; 10, 23; 13, 15).

Pero ni siquiera puede uno contentarse con la confesión externa de la fe, aunque se trate de la fe más perfecta y ortodoxa posible. Por sí sola, la ortodoxia no salva. La fe y su confesión han de hacerse norma de vida y de praxis, han de traducirse en el seguimiento concreto de Jesús, día a día, en espera de su encuentro definitivo. Es el seguimiento «místico y político», como acertadamente lo llama el teólogo alemán J. B. Metz.

Este pequeño libro no pretende detenerse en todos y cada uno de los cuatro elementos que caracterizan la relación del creyente con Jesucristo. Se limita tan sólo a ofrecer una modesta aportación de conocimientos e informaciones que tienen su importancia con relación al creer, profesar *y* seguir *a Cristo.*

Existen muchos libros sobre Jesús. Algunos de ellos son sumamente bellos y profundos. Y de ellos soy profundamente deudor. Pero existe también toda una literatura sobre Jesús que no es correcta ni está debidamente informada. Una literatura que repite viejos textos que no tienen siquiera un mínimo de dignidad científica. A veces, incluso, ignora o niega expresamente la divinidad de Jesús.

La pregunta de fondo a la que querría tratar de responder en estas páginas es la siguiente: ¿qué fundamento tiene la fe cristiana que, desde hace dos mil años, reconoce a Jesús como Señor e Hijo de Dios? Esta confesión de fe constituye el corazón del cristianismo y, según afirma Walter Kasper, «expresa el dato esencial y el elemento específico de toda la fe cristiana. Con dicha confesión se mantiene en pie o cae por tierra la misma fe cristiana» (Gesù il Cristo, *Queriniana, Brescia 1975, pp. 223 s. Trad. cast.:* Jesús, el Cristo, *Sígueme, Salamanca 1978). ¿Por qué habríamos de seguir creyendo en Jesús si no hubiera sido más que un hombre, aunque se tratara del exponente más sublime de la especie humana? Como acertadamente observa otro teólogo contemporáneo, Wolfhart Pannenberg, «la fe en Jesús depende del convencimiento de la presencia de Dios en él. Sólo esta presencia confiere validez universal a la figura de Jesús»* (Il credo e la fede

dell'uomo d'oggi, *Morcelliana, Brescia 1973, p. 32).*

Si Jesús no es el Hijo de Dios, entonces el cristianismo está profundamente pervertido en su esencia. Entonces su centro luminoso no lo constituye ya la hermosa afirmación de Juan: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16).

Si Jesús no es el Hijo de Dios, de la misma naturaleza que el Padre, entonces no pasa de ser una exhortación más, uno de tantos nobilísimos mensajes éticos que en el mundo han sido. Pero nosotros quedaríamos prisioneros de nuestra tremenda soledad humana. Una exhortación como otras tantas no basta para salvarnos. No resuelve nuestros más profundos problemas.

Hay quienes proclaman hoy que Jesús es «el hombre normativo». Y es muy cierto. Pero, si no es el Hijo de Dios, ¿por qué precisamente El tiene que ser el hombre normativo?

Por medio de estas páginas quisiera recorrer una parte del camino con aquellas personas que, de un modo explícito o implícito, buscan a Jesucristo. Y trataré de hacerlo siguiendo el método de la «teología fundamental», disciplina teológica que pretende hacer entrever que la fe cristiana reposa sobre una base sólida.

Por lo general, la fe se encuentra al término de un largo camino. El propio Evangelio nos presenta a las personas que llegan a la fe como personas que andaban en camino y en búsqueda. Tal es el caso de Zaqueo, de Nicodemo o de la samaritana, por citar tan sólo algunos

nombres. Estas páginas pretenden ser una modesta aportación que se ofrece a quienes estén deseosos de recorrer este camino que conduce al luminoso descubrimiento de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16, 16)

Esta confesión de fe, sin embargo, no es ya el fruto de la búsqueda humana, si bien esta última se presupone: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás —le responde Jesús—, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). Aquí la búsqueda se interrumpe frente a Dios, que es el único capaz de «abrir el corazón» (Hech 16, 14) de los hombres.

En uno de sus lúcidos pensamientos, Pascal nos asevera que «hay tan sólo dos categorías de personas dignas de ser llamadas racionales: las que sirven a Dios con todo su corazón, porque lo conocen, y las que lo buscan con todo su corazón porque no lo conocen» (Pensamientos, *180). Personalmente, tengo amigos que pertenecen a una u otra de estas dos categorías de personas «racionales» a las que se refiere Pascal. A ellos van dedicadas estas páginas.*

1. ¿Todos de acuerdo sobre Jesús de Nazaret?

¿Quién fue realmente Jesús de Nazaret? ¿Cuál fue su mensaje? ¿Qué deseaba conseguir con sus palabras y sus actos? No es fácil responder a estas preguntas después de dos mil años de cristianismo. Muchísimas personas, multitud de movimientos (tanto en el terreno del pensamiento como en el de la acción), innumerables instituciones han pretendido de hecho, en los veinte siglos transcurridos desde el nacimiento de Jesucristo, tener a éste de su parte. A veces se tiene la impresión de que, bajo la etiqueta de *Jesucristo,* se ha intentado poner un poco de todo. Un síntoma inquietante de esto lo constituye el mismo uso que se ha hecho del adjetivo «cristiano», con infinitas variaciones que van desde el hecho de ser simplemente hombre, en contraposición al animal («¡Somos cristianos, no bestias!»... se oye decir muchas veces), hasta el de ser seguidor convencido de Cristo.

La palabra «cristiano» ha llegado a ser hoy

una palabra carente de fuego y de energía. Hay demasiadas cosas que pretenden ser «cristianas»: iglesias, asociaciones, escuelas, partidos políticos, personas, Europa, Occidente...

Son muchos, desde el creyente al ateo, los que piensan hoy que tienen a Jesús de su parte. «Si Cristo viviese hoy —escribía con audaz desenvoltura la teóloga alemana Dorothee Sölle en 1969—, sería ateo». Para el filósofo marxista Ernst Bloch, Jesús es el modelo del hombre nuevo que se ha liberado del autoritario Dios celestial y de todos los demás amos, enseñando a los hombres a caminar erguidos y a desafiar con la frente bien alta a cualquier autoridad de este mundo.

A finales del siglo pasado y en nuestro propio siglo, la religión ha sido sometida a críticas y contestaciones radicales, sobre todo por parte de quienes se inspiran en las ideas de Marx, Freud y Nietzsche, los tres «maestros de la sospecha», como los denomina Paul Ricoeur (1).

Hay hombres de ciencia, filósofos e investigadores para quienes el problema de Dios carece de interés. En ocasiones se alude a él precisamente como a un falso problema. A Ch. Chabanis, que le preguntaba acerca de su ateísmo, le respondía el antropólogo francés C. Lévi-Strauss: «No voy a decir en absoluto que el ateísmo sea una actitud positiva, sino simplemente la ausencia de ciertos problemas, de ciertas preguntas, de ciertos interrogantes... Cuando discuto con creyentes..., tengo siempre la impresión de que la diferencia fundamental en-

(1) A. GIUDICI, *Processo alla religione. Introduzione culturale al problema religioso*, Mazzotta, Milán 1979 (con amplia bibliografía).

tre ellos y yo radica en el hecho de que ellos se plantean problemas que yo no me planteo» (2).

Las acusaciones referidas a la institución eclesial, las voces que denuncian la escasa credibilidad de la Iglesia, las profecías acerca de su ocaso, hasta hace algunos años han proliferado en el interior de la propia Iglesia (3).

La religión, Dios y la Iglesia están sometidos a proceso. La persona de Jesús, por el contrario, resiste los vientos de la contestación. «La figura de Jesús —se lee en el reciente *Catecismo de los jóvenes*— sigue gozando de un alto grado de aceptación... Cuando se invita a pronunciarse a favor o en contra de Jesús, todos o casi todos se pronuncian a su favor» (4). En nuestro siglo, en el que se han derrumbado muchos ídolos y no pocos mitos individuales y colectivos, Jesús sigue siendo, para muchísimas personas, la figura más fascinante de la historia de la humanidad. Hay motivos para alegrarse cuando, a pesar de todo, Jesús sigue estando hoy más vivo que nunca. Así piensan algunos. Otros, por el contrario, sostienen que ese interés por Jesús, por un Jesús «con el que todos pretenden estar de acuerdo» y «de quien todos consideran que está de su parte» (5), constituye un fenómeno bastante ambiguo que hay que valorar con sentido crítico y con espíritu de discernimiento. En realidad, es fácil constatar que

(2) Ch. CHABANIS, *Dio esiste? Rispondono no,* Mondadori, Milán 1973, p. 85.

(3) Cf. por ej., el n.º 6 (1975) de *Concilium,* dedicado al tema «Los jóvenes y el futuro de la Iglesia».

(4) *Non di solo pane. Il Catechismo dei giovani,* CEI, Roma 1979, p. 37. (Trad. cast.: *No de solo pan,* Marova, Madrid 1980).

(5) *Ibidem,* p. 38.

este Jesús no tiene para todos el mismo rostro ni representa para todos el mismo ideal. Jesús tiene hoy muchos rostros, los cuales no raramente son contradictorios y en absoluto complementarios.

El asunto no es del todo nuevo. Baste citar como ejemplo las interpretaciones de la vida de Jesús, surgidas sobre todo en el siglo pasado en el mundo del protestantismo alemán, invadido de iluminismo e idealismo. Los estudiosos de la llamada *Leben-Jesu-Forschung* (Investigación de la vida de Jesús), definida por A. Schweitzer como «la más grande empresa de la teología alemana», querían saber quién había sido realmente Jesús y qué es lo que enseñó en realidad.

Todos ellos afirmaban que la Iglesia primitiva, comenzando por San Pablo, había modificado el mensaje originario de Jesús, deformándolo. Queriendo liberar al Jesús de la historia de todos los revestimientos eclesiásticos y de las alteraciones practicadas por manos piadosas, los estudiosos alemanes llegaron a un Jesús despojado de su divinidad, a un maestro de «claras doctrinas morales y normas de vida» (J. Reimarus), a un animador insuperable de valores y experiencias religiosas. En su célebre obra sobre los primeros ciento cuarenta años de estas investigaciones sobre la vida de Jesús, Schweitzer observaba a comienzos de nuestro siglo: «La investigación histórica de la vida de Jesús no arrancó de un interés puramente histórico, sino que buscó en el Jesús de la historia a un aliado en la lucha por la liberación del dogma» (6).

---

(6) A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* I, Munich-Hamburgo 1966, p. 47.

Hoy día, todos aquellos estudiosos de la *Leben-Jesu-Forschung* son juzgados con mucha severidad por haber creado un Jesús a su imagen y semejanza, un Jesús que, curiosamente, se asemejaba muchísimo al estudioso que pretendía ofrecer al mundo una reconstrucción científica de su vida y su mensaje. Cada autor, en suma, acababa encontrando en el «Jesús histórico», contrapuesto al «Cristo de la Iglesia y el Dogma», su propio ideal de vida, el cual, a su vez, reflejaba las tendencias dominantes de la época en que vivieron los respectivos autores. Se habló, por consiguiente, de un Jesús idealista, romántico, moralista, socialista, etc.

He aducido el ejemplo de la *Leben-Jesu-Forschung* porque es un fenómeno que tiene también algo que decir en nuestros días. El Jesús «con el que todos pretenden estar de acuerdo» y «de quien todos consideran que está de su parte», ¿no será tal vez, también él, una creación a imagen y semejanza de quien declara estar de su parte? ¿No será una proyección de las propias aspiraciones, opciones, necesidades e ideales de vida? ¿No se estará, tal vez, verificando un proceso de reducción y empequeñecimiento de Jesús, según una trayectoria que A. Läpple sintetiza del siguiente modo: «Del gran Dios al pequeño Jesús - del pequeño Jesús al gran Yo»? (7).

Este Jesús con quien todos afirman estar de acuerdo, ¿no será tal vez, en conjunto, un Jesús aceptable precisamente por ser domesticable? Resultaría entonces comprensible qué es

---

(7) A. LAEPPLE, *Gesù di Nazareth*, Paoline, Bari 1974, p. 23. (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Paulinas, Madrid 1973).

lo que subyace, entre otras cosas, a la afirmación tantas veces repetidas en estos años y que dice: «Cristo, sí - Iglesia, no». A este respecto, R. Penna observa con mucha agudeza: «Una cosa es cierta: Separado Cristo de la Iglesia, se puede hacer de él lo que se quiera; sin embargo, es evidente que la Iglesia es justamente considerada como custodia y garante de una visión homogénea y no mercificable de Cristo» (8).

Es preciso decirlo con toda claridad desde el principio: el Jesús que en nuestros días «sigue gozando de un alto grado de aceptación», en realidad es muchas veces «el Jesús hombre, el Jesús de Nazaret en estado puro, despojado de los solemnes atributos de que le ha rodeado la fe de la Iglesia, la cual ve en él al Cristo, al Hijo de Dios, a la única persona en quien están unidas la naturaleza humana y la naturaleza divina» (9).

Resulta urgente, pues, saber cuál es el verdadero Jesús, cuál es su auténtico rostro, cuál es su mensaje no deformado por el «secuestro» a que le han sometido las más dispares ideologías. En las páginas que siguen se intentará responder a estos interrogantes, sin tener en ningún momento la pretensión de poder desentrañarlos del todo. Quien lo desee, podrá hacerlo consultando las indicaciones bibliográficas que se irán insertando a pie de página.

Responder a la pregunta «¿Quién es Jesús?», ha sido siempre para el cristianismo la cuestión más importante y decisiva. La res-

---

(8) R. PENNA, *Essere cristiani secondo Paolo*, Marietti, Turín 1979, p. 61.

(9) *Non di solo pane* (op. cit. en nota 4), p. 38.

puesta «Jesús es el Señor y el Hijo de Dios» es el elemento distintivo del cristianismo, el cual se mantiene en pie o cae por tierra con el mantenimiento o la caída de esta confesión de fe. Sólo si Jesús es Hijo de Dios tienen sentido las palabras de Pedro ante el Sanedrín judío: «En ningún otro (fuera de Jesús) hay salvación; porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hech 4, 12).

Responder a la pregunta «¿Quién es Jesús?», no es sólo un problema de investigación histórica o de objetividad científica. Es una cuestión de fe. Y la fe no es el producto de un razonamiento o la conclusión de una investigación erudita. Es un don de Dios (Mt 16, 17). Es Dios quien, en la fe, abre nuestros ojos para que puedan ver y toca nuestro corazón para que sea capaz de comprender (Hech 16, 14). Los dones de Dios, y la fe en primer lugar, no son ofrecidos, sin embargo, a nuestra pasividad y a nuestra negativa a darnos cuenta de las razones y de los fundamentos. Hace más de trescientos años prevenía acertadamente Pascal contra dos posibles excesos: «excluir la razón o no admitir más que la razón» (*Pensamientos,* 253).

La fe es el don que Dios da a quien ha tenido el valor de emprender un largo camino de reflexión, de búsqueda, de purificación y de oración. En el acto de fe, no es Dios quien cree en nuestro lugar. Somos nosotros, sujetos humanos, quienes creemos después de haber caído en la cuenta de las razones en que se funda la fe. En la fe, como en otros importantes sectores de la vida, «es preciso tener razo-

nes, y no sólo tomar decisiones» (10). Y mucho más hoy, en unos momentos en los que la renuncia a caer en la cuenta de las razones de la propia fe puede jugarle una mala pasada a la misma fe, confinándola en el ámbito de lo irracional y de lo inmotivado. Una fe de este tipo no puede mantenerse en pie mucho tiempo, ni resistir las diversas pruebas. La fe de un hombre debería ser siempre una fe moralmente responsable e intelectualmente honesta (11). Obsérvese, además, que una fe «irresponsable», confinada en el espacio de las opciones privadas e irracionales, pierde uno de los rasgos característicos de la fe en Cristo tal como ha sido profesada desde los comienzos del cristianismo. Es decir, pierde su fuerza crítica con respecto a todas las realidades del mundo. La confesión pública de fe en «Jesús Señor y Salvador» llevó a muchos cristianos al martirio. Esta confesión de fe fue considerada «peligrosa» por los poderes públicos y las instituciones civiles de otras épocas, y seguirá siéndolo allí donde la fe cristiana no haya sido aguada o diluida en la imprecisión. Por ello no han perdido nada de su actualidad las palabras que Pedro escribiera hace casi dos mil años: «(Estad) siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y respeto...» (1 Pe 3, 15-16).

---

(10) *Ibidem*, p. 15.

(11) He tratado el tema de la «racionalidad» de la fe en mi artículo «Fede (L'atto di)», en el *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Marietti, Turín 1977, pp. 176-192. Para una exposición divulgativa de lo mismo, cf. F. ARDUSO, «Che cosa è fede?», en *Note di pastorale giovanile* 8 (1974), nn. 9-10, pp. 30-53.

2. Jesús de Nazaret tiene muchos rostros - I

(El rostro hebreo y el rostro humanístico de Jesús)

Preguntó un día Jesús a sus discípulos: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre? Ellos respondieron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los profetas. Díceles: Y vosotros ¿quién decís que soy yo? Simón Pedro le contestó: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 13-16).

Al igual que hoy, también entonces Jesús tenía para la gente muchos rostros. Habría que recorrer la historia del cristianismo para darse cuenta de esta impresionante variedad de rostros que le han sido atribuidos a Jesús en dos mil años de historia. No sería, por otra parte, una tarea infructuosa, porque, entre otras cosas, ayudaría a comprender los modos en que ha sido vivido el cristianismo a lo largo de los siglos y los contrastes nacidos dentro de él. De hecho, el cristianismo depende esencialmente de la concepción que se tenga de Cristo. Los contrastes, que también hoy divi-

den a los cristianos entre sí, muchas veces tienen su más profundo origen en las diversas y contrastantes concepciones de Cristo, de su mensaje, de su misión y de la salvación traída por él. «Las divergencias cristológicas —escribe un conocido teólogo contemporáneo— no pocas veces constituyen la base, implícita o explícita, de la actual polarización entre los cristianos» (1).

No es posible emprender, en estas breves páginas, una investigación histórica sobre los diversos rostros de Jesús. Sí podemos referirnos, siquiera para una primera y sumaria información, a la tipología, tal vez excesivamente simplificadora, de Hans Küng, el cual habla del Cristo de la devoción, el Cristo del dogma, el Cristo de los entusiastas y el Cristo de los estudiosos (2).

Dejemos de lado por el momento, sin embargo, la historia pasada y fijémonos en la historia contemporánea. ¿Qué imágenes de Jesús circulan hoy día, ya sea entre los cristianos o entre los no cristianos? Lo hemos observado más arriba: en nuestra época, el interés por Jesús de Nazaret trasciende el ámbito de las iglesias cristianas. Diversas clases de personas se interesan por Jesús. Desean saber quién fue originariamente, antes de las copias, más o menos afortunadas que se han hecho de él en

(1) E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente,* Queriniana, Brescia 1976, p. 23. Cf. también W. KASPER, «Compiti della cristologia oggi», en A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie oggi. Analisi critica di nuove teologie,* Paideia, Brescia 1974, p. 144.

(2) H. KUENG, *Essere cristiani,* Mondadori, Milán 1976, pp. 132-152. (Trad. cast.: *Ser cristiano,* Cristiandad, Madrid 1977).

veinte siglos de historia «cristiana». Y también aquí debo yo inevitablemente proceder de un modo un tanto simplificador. Para poner un poco de orden en la diversidad de imágenes de Jesús que se dan en la cultura de hoy, voy a servirme libremente del esquema que me sugiere un autor contemporáneo, según el cual serían éstas las imágenes de Jesús en circulación actualmente: la imagen hebrea, la imagen laico-humanística, la imagen marxista, la imagen anti-burguesa y la imagen transmitida por la Iglesia (3).

La imagen hebrea de Jesús

Para que la reflexión no sea demasiado genérica, ilustraré las diversas tendencias con algún ejemplo significativo. En la tradición hebraica, Jesús tiene una resonancia bastante negativa. Ya durante su vida terrena Jesús fue considerado por algunos de sus contemporáneos como «un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19), un endemoniado (Mc 3, 22), una persona «fuera de sí» (Mc 3, 21), un blasfemo (Mc 14, 64), un impostor (Mt 27, 63), etc.

La actitud de los hebreos hacia Jesús de Nazaret se caracterizó durante siglos por una sorda y tenaz hostilidad. A partir del siglo II comenzaron a circular relatos legendarios so-

---

(3) H. G. POEHLMANN, *Wer war Jesus von Nazaret?*, Gerd Mohn, Gütersloh 1978[3]. Una interesante reseña crítica de las diversas posiciones de autores contemporáneos con respecto a Jesús la ofrece el libro de G. GIACHI, *Gesù e gli atei. Credenti e non credenti di fronte al Vangelo,* Queriniana, Brescia 1979.

bre Jesús, en ocasiones difamatorios y escandalosos, que más tarde sedimentaron en las *Toldoth Jeshu* (historias de Jesús), cuya más antigua redacción se remonta al siglo V. Baste recordar un detalle gratuitamente difamatorio de estos escritos: Jesús habría sido hijo ilegítimo de María y de un soldado romano.

La actitud hacia Jesús por parte de la *intelligentsia* hebrea ha cambiado profundamente en los últimos tiempos. Diversos estudiosos hebreos (historiadores, arqueólogos, filósofos, literatos, etc.) han profundizado en el mensaje de Jesús, desde su perspectiva hebrea, con una actitud de afectuosa simpatía por la persona de Jesús, considerando generalmente dignas de crédito gran parte de las informaciones proporcionadas por el Nuevo Testamento. En 1973, el investigador hebreo Pinchas E. Lapide hacía notar que, sólo en Jerusalén, habían aparecido recientemente más libros sobre Jesús que en todos los siglos precedentes (4); sin embargo, es preciso observar desde el principio que, en el hebraísmo contemporáneo, no existe una respuesta unánime a la pregunta sobre Jesús. Para saber lo que se piensa de él —escribe un autor hebreo— «sería necesario un concilio por parte de los hebreos», aunque ésta es una idea totalmente extraña al hebraísmo, para el que «jamás ha existido una corporación dogmáticamente determinante». Consiguientemente, aun en el caso de que todos los hebreos pensaran que Jesús fue un profeta, «ello sería únicamen-

(4) P. E. LAPIDE, «Jesus in der israelischen Literatur», en *Int. kath. Zeitschrift Communio,* 1973, pp. 365-382.

te fruto de un convencimiento científico, no una expresión de fe» (5).

En las recientes publicaciones hebreas sobre Jesús, por lo general se le mira de un modo positivo, como uno de los más grandes personajes de la historia hebraica. Además se reivindica enérgicamente su pertenencia a su pueblo de origen: Jesús no fue un cristiano, sino un hebreo, «el más hebreo de los hebreos» (J. Klausner).

Según los estudiosos hebreos, es preciso redescubrir al verdadero Jesús que yace bajo los escombros de la interpretación cristiana. Jesús no es el Hijo de Dios, ni el Mesías, ni el salvador de la humanidad. Jesús es mucho más frecuentemente el símbolo del sufrimiento de su pueblo, como lo representa Marc Chagall en un célebre cuadro de 1938 que recuerda la destrucción de las sinagogas en Alemania en la famosa *Reichskristallnacht* del 9-10 de noviembre de 1938. Para el filósofo Martin Buber (1878-1965), Jesús es un gran maestro hebreo, el «hermano mayor», al que «corresponde un gran puesto en la historia de la fe de Israel», un puesto que «no puede ser descrito con ninguna de las categorías habituales» (6).

Para el profesor de la Universidad de Jerusalén Schalom Ben Chorin, Jesús fue uno de los más geniales maestros de la ley, que enseñó con una autoridad mayor que la de sus predecesores, luchando en favor de la interiorización de la propia ley. Jesús es, además, un

---

(5) D. FLUSSER, «Fino a che punto Gesù può essere un problema per gli ebrei?», en *Concilium* 10 (1974), p. 1518.

(6) M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zurich 1950, p. 11.

gran «sanador», así como la personificación del martirio de su pueblo. «Siento cómo su fraternal mano —escribe Ben Chorin— me toma y me invita a seguirlo. *No* es la mano del Mesías esta mano marcada por los estigmas. Ciertamente *no* es una mano divina, sino una mano *humana*». Y dirigiéndose a los cristianos, prosigue Ben Chorin: «La fe de Jesús nos une... pero la fe en Jesús nos divide» (7).

Ben Chorin, pues, distingue claramente entre la *religión de Cristo* y la *religión cristiana.* Sólo en la primera pueden encontrarse hebreos y cristianos.

La distinción de Ben Chorin no es nueva ni totalmente original. Ya en 1870 la había formulado G. E. Lessing, tal vez la más genial y poliédrica figura de la Ilustración alemana, cuyo pensamiento es citado aún hoy con aceptación por parte de muchos autores hebreos. Escribía Lessing: «La religión de Cristo y la religión cristiana son dos cosas bien distintas. La primera es la religión que el propio Cristo, en cuanto hombre, reconoció y practicó. La segunda, la religión cristiana, es la religión que tiene por cierto que Jesús fue algo más que un hombre, al tiempo que hace de él, en cuanto tal, objeto de su veneración. Cómo ambas religiones, la de Cristo y la cristiana, puedan coexistir en Cristo, resulta incomprensible .. Pero, al menos, es evidente que la religión de Cristo es, en los Evangelios, completamente distinta de la religión cristiana» (8).

Para el historiador D. Flusser, Jesús es un

---

(7) S. BEN CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, Munich 1967, p. 12.

(8) La cita de Lessing se encuentra en D. FLUSSER, *art. cit.*, pp. 1515 s.

profeta, un taumaturgo, que ha radicalizado el mandamiento del amor. Ahora bien, según Flusser, Jesús «creyó ser el elegido del Señor, su siervo, su único hijo, conocedor de los misterios del Padre celestial» (9). Sin embargo, aun en este caso, no se sale del marco habitual de la interpretación hebrea contemporánea de Jesús. Los Evangelios, según Flusser, presentan a Jesús «más como un taumaturgo y un predicador judío que como el salvador de la humanidad» (10). El libro de Flusser termina con las dramáticas palabras de Jesús en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». No hay una sola palabra sobre la resurrección. La cruz de Jesús, hoy como ayer, es para el hebreo motivo de escándalo. «Por lo que se refiere al Antiguo Testamento —escribe D. Flusser—, no es tan evidente, ni mucho menos, que apunte a la cruz de Cristo» (11).

La imagen laico-humanística de Jesús

Los humanistas laicos reconocen en Jesús un mensaje sublime y una personalidad excep-

---

(9) D. FLUSSER, *Jesus,* Lanterna, Génova 1976, p. 147.

(10) *Ibidem,* p. 27.

(11) D. FLUSSER, *art. cit.,* p. 1517. Un autor hebreo ha afirmado recientemente la realidad de la resurrección de Jesús. Pero no la entiende como acontecimiento salvífico ligado a su muerte, sino como una preparación especialmente significativa de los futuros tiempos mesiánicos. Jesús sigue siendo un hebreo como todos los demás, si bien posee una mayor importancia de cara al futuro tiempo mesiánico: P. E. LAPIDE, *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis,* Stuttgart-Munich 1977.

cional que debe ser restituida a todos los hombres, después de las manipulaciones a que la habría sometido el cristianismo. El verdadero rostro de Jesús aparecería una vez que se le hubiera despojado de su divinidad y se le hubiera depuesto del trono en que le ha colocado el culto de las iglesias cristianas. Jesús no es más que un hombre, si bien único e incomparable, que indica el camino por el que cada uno de nosotros puede encontrarse a sí mismo.

Típico representante de esta concepción es el filósofo y psiquiatra alemán Karl Jaspers (1883-1969), para quien Jesús (junto con Sócrates, Buda y Confucio, «los tres grandes del siglo V a. C.») es uno de los cuatro hombres «normativos» *(massgebend)*. De tales hombres fluyen fuerzas purificadoras, impulsos espirituales que hacen crecer, un valor ejemplar que supera en amplitud y duración al de otros hombres. Los cuatro tienen en común un amor universal que no conoce barreras; una actitud de libertad con respecto al mundo; el silencio; el valor de mirar de frente al sufrimiento y la muerte. Esto es especialmente cierto con respecto a Jesús, de quien Jaspers exalta su amor incondicional a todo hombre (incluido el enemigo) y su capacidad históricamente única de sufrimiento. Pero Jesús no es ni el Mesías, ni el Hijo de Dios, como piensan los cristianos. Ni siquiera su muerte es un acto que salve a los hombres de sus pecados. Los cristianos, al divinizar y adorar a Jesús, habrían hecho de él, precisamente, lo que él no deseaba.

La posición de Jaspers con respecto a Jesús se sitúa dentro de toda su concepción filosófica general. En las situaciones-límite, co-

mo son el sufrimiento, la muerte, la lucha y la culpa, el hombre —según Jaspers— se encuentra frente a la Trascendencia, la cual, por definición, está siempre más allá de todas las objetivaciones, conceptos e ideas. De aquí se deriva la actitud negativa de Jaspers con respecto a todas las religiones positivas, especialmente el cristianismo. La fe cristiana, según el filósofo alemán, estaría continuamente expuesta al peligro de objetivar, manipular y banalizar la Trascendencia, encerrándola en dogmas y creencias. De aquí se derivaría también la pretensión autoritaria y absolutista del cristianismo, con el que «la razón» no puede estar de acuerdo. Esta debe luchar para que el misterio de la Trascendencia no se vea rebajado al nivel de un objeto puesto a disposición del hombre.

En esta su concepción, Jaspers expresa la dificultad que muchos hombres modernos experimentan frente al cristianismo: la dificultad para aceptar que un hombre, en este caso Jesucristo, pueda ser Dios y pueda, consiguientemente, elevarse hasta el punto de poseer una significación universal, absoluta e insuperable. Es la dificultad, además, más frecuentemente expresada por Lessing: ¿cómo puede obligarse al espíritu humano a fijarse exclusivamente en un hecho histórico contingente para descubrir en él el sentido del todo, como si «las verdades eternas y necesarias pudieran depender de hechos fortuitos y contingentes»? La fe cristiana viene a hallarse, de este modo, en las antípodas de la imagen humanística de Jesús. De hecho, la fe cristiana queda calificada por la persuasión de que Jesús de Nazaret posee una significación perenne y definitiva para los

hombres de todos los tiempos, precisamente porque, además de verdadero hombre, es el Hijo mismo de Dios (12).

(12) K. JASPERS, *Die massgebenden Menschen*, Munich 1964; Id., *La fe filosófica ante la Revelación*, Gredos, Madrid 1968; Id., *Los grandes filósofos*, vol. I, Sudamericana, Buenos Aires 1966; Id., *Cifre della trascendenza*, Marietti, Turín 1974. Para una valoración crítica de la postura de K. Jaspers, cf. H. FRIES, *Cristianesimo e chiesa al vaglio della critica odierna*, Queriniana, Brescia 1968, pp. 67-154 (trad. cast.: *Fe e Iglesia en revisión*, Sal Terrae, Santander 1972); K. JASPERS - H. ZAHRNT, *Filosofia e fede nella Rivelazione. Un dialogo*, Queriniana, Brescia 1971.

3. Jesús de Nazaret tiene muchos rostros - II

(Los rostros marxista, anti-burgués y eclesial de Jesús)

La imagen marxista de Jesús

Advierto desde ahora que voy a referirme a los pensadores neo-marxistas, tales como Ernst Bloch, V. Gardavsky, Roger Garaudy, Milan Machovec y Leszek Kolakowski, los cuales manifiestan un valeroso interés por la figura de Jesús y su mensaje.

Las posiciones de estos pensadores sobre Jesús son bastante diversas, pero todas ellas coinciden en considerar a Jesús un hombre coherente, portador de un mensaje de elevado potencial revolucionario, que tiene muchas cosas interesantes que decir todavía hoy. Jesús es «el gran modelo de libertad» (Garaudy), «un ejemplo de valor sin cortapisas» (Kolakowski), alguien que, mediante sus actos, «nos muestra que el hombre puede hacer milagros» (Gardavsky).

Sumamente significativo al respecto es el pensamiento del checoslovaco Milan Machovec, el cual se ha interesado repetidas veces por Je-

sús, especialmente en su libro *Jesús para ateos* (1). Escribe Machovec: «Casi sin excepción, el cristiano histórico, especialmente el cristiano moderno, es criticado durísimamente, más aún, condenado, por los marxistas; sin embargo, *jamás* un marxista ha considerado absolutamente mala e incondicionalmente dañosa la llamada 'causa de Jesús', es decir, el llamamiento moral directamente vinculado a la persona de Jesús. Al contrario..., a este respecto existe un acuerdo casi total en afirmar que la 'causa de Jesús' encierra muchas cosas buenas» (2).

La «causa de Jesús» de la que habla Machovec es la total dedicación de Jesús al prójimo, sobre todo a los que sufren, a los débiles, a los oprimidos. Esta «causa», siempre según Machovec, estaría siendo defendida hoy por los marxistas y por los movimientos históricos promovidos por ellos: todo cuanto han esperado Jesús y los mejores exponentes de la tradición cristiana «lo están realizando ahora los marxistas *realista y científicamente*, con todos los medios de la estructuración técnica y de la capacidad organizativa» (3).

Machovec afirma que entre los marxistas del siglo XX hay muchos hombres semejantes a Jesús, «es decir, que no creen en Dios, pero que defienden en esencia la 'causa de Jesús'» (4).

---

(1) M. MACHOVEC, *Jesús para ateos*, Sígueme, Salamanca 1976[2].

(2) M. MACHOVEC, en *Marxisti di fronte a Gesù* (coeditado con I. Fetscher), Queriniana, Brescia 1976, pp. 110-111.

(3) *Ibidem*, p. 111.

(4) *Ibidem*, p. 134.

Como puede verse, no es la persona de Jesús la que interesa, su identidad, sino su programa o, mejor, su programa tal como lo interpreta y lo reduce un marxista. Así lo confirman las conmovedoras e impresionantes palabras del propio Machovec: «No seré yo quien lamente la desaparición de la religión en cuanto tal. Pero, en el caso de que tuviera que vivir en un mundo que hubiera podido olvidar absolutamente la 'causa de Jesús', preferiría no vivir... En semejante supuesto, me parece que... sería también imposible el triunfo, rectamente entendido, de la 'causa de Karl Marx'» (5).

Desde el punto de vista de Machovec y de otros marxistas contemporáneos interesados por el problema de los orígenes cristianos, Jesús, propiamente hablando, no es el fundador del cristianismo. Así lo expresa con mucha claridad el polaco Leszek Kolakowski: «Jesús no se consideraba Dios, aunque aceptara el homenaje de los creyentes. Rechazaba llamarse Dios... En este sentido no es posible afirmar que Jesús haya sido realmente el fundador del cristianismo, si es cierto que la fe en la divinidad de Jesús debe formar parte de los principios fundamentales del propio cristianismo» (6).

Muy conocidas son también las tesis del filósofo marxista alemán Ernst Bloch (1885-1977), al que alguien ha calificado como «el marxista heterodoxo, el hebreo ateo en continua meditación de la Biblia». Bloch recono-

---

(5) *Ibidem*, p. 134.

(6) L. KOLAKOWSKI, *Senso e non-senso della tradizione cristiana*, Citadella, Asís 1975, pp. 25-26 (Trad. cast.: *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Amorrortu, Buenos Aires 1973).

ce abiertamente la historicidad de muchas páginas evangélicas: «El establo, el hijo del carpintero, el soñador en medio de la gente sencilla, el patíbulo del último día... todo esto se basa en un material histórico, no en ese otro material dorado tan del gusto de la leyenda» (7). Según Bloch, Jesús no era el manso cordero de ciertas representaciones cristianas. Jesús era un luchador que había venido a traer el fuego y la espada. Era un rebelde, el «rebelde del amor». Su mensaje sobre el Reino de Dios supone una revolución mundial, porque el reino no consiste en una grandeza interior, sino en un programa político.

Sin embargo, Jesús no es el Mesías, ni el Hijo de Dios, sino el hijo del hombre, el hombre libre y sin alienaciones, el profeta del reino utópico de la libertad. En cierto sentido, Jesús es un ateo, porque derriba de su trono al autoritario Dios del cielo y, en su lugar, se pone a sí mismo en su condición de hombre nuevo que se ha liberado de Dios y de cualquier otro amo (8).

Tal vez convenga recordar en este momento las diversas «interpretaciones políticas» de Jesús que no provienen necesariamente de autores de origen marxista y ateo. Son interpretaciones que, valiéndose de la exégesis del Nuevo Testamento, pretenden reconstruir un Jesús histórico netamente politizado. Por ejemplo, el historiador inglés de las religiones S.G.F. Brandon († 1971) opina que Jesús fue un me-

---

(7) E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, p. 1482 (trad. cast.: *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1975).

(8) E. BLOCH, *Ateismo nel Cristianesimo*, Feltrinelli, Milán 1972[2]; Id., *Das Prinzip Hoffnung*, op. cit.

sías político que luchó contra los romanos y en favor de la independencia de su pueblo. La predicación de Jesús sobre el Reino habría tenido un contenido político-social en cuanto que se refería «al advenimiento de la soberanía de Yahvé y, *en sentido contrario, al derrocamiento del orden político existente*». Jesús habría tenido un programa semejante al de los zelotes, incluida la aceptación de la lucha armada. Y la misma muerte de Jesús habría sido un hecho exclusivamente político, deformado después en sentido teológico por San Pablo, el cual habría sustituido al hombre Jesús por un ser divino; la muerte del mesías político que da su vida por la independencia de su pueblo habría sido sustituida por la concepción de la muerte salvífica y expiadora (9).

Las tesis de Brandon han sido repetidas veces discutidas y se las ha encontrado carentes de fundamento, simplistas, frecuentemente fantasiosas e insostenibles (10).

Un autor, sumamente crítico con respecto a Brandon, ha recordado que en la Alemania de los años treinta se había producido ya una oleada de «interpretaciones políticas» de Jesús en un sentido nazista, acentuando fuertemente los pretendidos rasgos violentos de Jesús, no muy desemejantes a los que, a su vez, «redescubren» determinadas corrientes actuales que in-

---

(9) Sobre este tema escribió el historiador inglés diversas obras en los años cincuenta y sesenta. Véase, por ejemplo, *Il processo a Gesù*, Milán 1974.

(10) Véanse las indicaciones bibliográficas recogidas por M. Pesce, «Ricerche recenti sulla dimensione politica della vicenda di Gesù», en AA.VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, pp. 65-80.

tentan presentarnos a un Jesús armado y de izquierdas (11).

La interpretación política del mensaje y de la vida de Jesús está también en la base del conocido ensayo de Fernando Belo (12) que, hasta hace poco, reflejaba «una mentalidad política e ideológica muy en boga en Italia, especialmente en el ámbito de la izquierda extraparlamentaria» (13). Belo pretendió abordar el Evangelio con ayuda del análisis marxista de la historia. Su ensayo tiene, pues, los méritos y los límites que le vienen impuestos por el método mismo de lectura que privilegia los aspectos socio-económicos de la realidad, pero «renuncia *a priori* a considerar importante lo que el texto (del Evangelio de Marcos) anuncia como importante» (14).

Según esta lectura, Jesús es un revolucionario no violento, de tendencias anárquicas, que desea transformar la sociedad de su tiempo liberándola del sometimiento al templo de Jerusalén y al dominio romano. Jesús no enseña. Tan sólo desea ayudar a sus discípulos a que interpreten su praxis subversiva del orden religioso, social y político. Tal como se ha desarrollado a lo largo de los siglos, el cristianismo, según Belo, constituiría una gigantesca traición a lo pretendido por Jesús, traición consistente en haber sustituido la praxis mesiánica

---

(11) M. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?*, Stuttgart 1970.

(12) F. BELO, *Una lectura política del evangelio*, Zero/Zyx, Madrid 1975.

(13) M. PESCE, *op. cit.*, p. 80.

(14) AA. VV., *Dibattito sulla lettura politica del Vangelo. Il «Gesù» di F. Belo*, Claudiana, Turín 1976, p. 180.

de liberación de Jesús por la cristología (=tratado sobre Cristo). En otras palabras: «De político y subversivo, el cristianismo, tal como nosotros lo conocemos, pasó a ser religioso» (15).

La limitación de la lectura «política» de F. Belo no radica ciertamente en el hecho de haber puesto de relieve los componentes sociales, económicos y políticos implicados en la «praxis mesiánica» de Jesús. La limitación consiste en haber reducido el evangelio a esto y exclusivamente a esto. En lugar de formar un todo, se separan claramente el mensaje y la persona de Jesús. Unicamente interesa la praxis de Jesús (interpretada exclusivamente con las categorías del marxismo «*aggiornato*» al estilo Belo). Pero ¿quién es ese Jesús cuya praxis mesiánica exalta Belo una y otra vez? No hay en todo el libro una sola palabra sobre su divinidad. Incluso la resurrección aparece como problemática. Más adelante veremos que, por el contrario, ha sido precisamente la resurrección la que ha suscitado el interés por la historia y la praxis de Jesús, haciendo que resultara incontenible el deseo de saber quién fue aquel Jesús en cuyo favor había intervenido Dios de un modo tan convincente, resucitándolo de entre los muertos (16).

También los teólogos católicos insisten hoy

---

(15) F. BELO, *op. cit.*, p. 163.

(16) Recordamos aquí no por su valor, sino porque se inserta en la ola de interpretaciones politizadas de Jesús, la obra del canadiense R. ROY, *Gesù guerrigliero dell'indipendenza,* Mursia, Milán 1979. La tesis de Roy es que Jesús tuvo un programa independentista y anticolonialista, para cuya realización habría organizado una especie de resistencia armada con sus seguidores.

en el aspecto «político» del mensaje de Jesús, hasta ahora tal vez demasiado olvidado. Pero, para ellos, el programa de Jesús no se reduce a sus aspectos políticos. Y sobre todo, según estos teólogos, el mensaje de Jesús, su «causa», no puede separarse de su persona. Para quien desee seguir confesándose cristiano, la aceptación de la persona de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, constituye un dato irrenunciable. Es una ilusión el valorar el mensaje y la praxis de Jesús haciendo caso omiso de su persona. De hecho, es su persona la que califica y hace válidos, hoy y siempre, su mensaje y su praxis.

La imagen anti-burguesa de Jesús

Con el término «anti-burgués» me refiero a los diversos intentos por leer la historia de Jesús en una clave anticonformista, escandalista y provocadora respecto al sistema establecido, el llamado *Establishment*. La imagen anti-burguesa de Jesús encontró eco, sobre todo, en la juventud post-revolucionaria de los años setenta, a la que le ha tocado asistir a la caída de muchos ídolos sociales y políticos de los años precedentes. «Para estos jóvenes —escribe H. G. Pöhlmann— Jesús es todo lo posible y lo imposible, a excepción del Cristo de la Iglesia y del catecismo» (17).

Jesús es el espantapájaros anti-burgués, el «superstar» con sonido de música electrónica, el furibundo enemigo del sistema centroeuropeo

(17) H. G. POEHLMANN, *Wer war Jesus von Nazaret?*, Gerd Mohn, Gütersloh 1978[3], pp. 85-86.

y norteamericano, un hippy, un ser aclimatado a la cultura *pop* y *underground*, y otras muchas cosas. En algunos de los «*Jesus' movements*», la oleada de entusiasmo por Jesús ha llegado al punto de mostrarlo como la antidroga contra el L.S.D. y el pansexualismo.

Una revista norteamericana del cristianismo *underground* publicó hace algunos años la famosa «orden de captura»: «Se busca: Jesús de Nazaret, alias el Mesías, Hijo de Dios, Rey de reyes, Señor de señores, Príncipe de la paz, etc. Célebre cabecilla de un movimiento clandestino de liberación. Típico aspecto externo de hippy (cabellos largos, barba, túnica, sandalias). Le gusta andar por los barrios bajos, tiene algunos amigos ricos y suele retirarse al desierto. Atención: se trata de un hombre extremadamente peligroso. Su mensaje, engañosamente explosivo, encuentra terreno especialmente abonado entre aquellos jóvenes a los que aún no se les ha enseñado a ignorarlo. Transforma a los hombres y pretende redimirlos. Aviso: se encuentra todavía en libertad».

El novelista norteamericano Henry Miller, considerado como el padre de la generación *beat* estadounidense, en su novela *Big Sur e le arance di Hieronymus Bosch,* ofrece una imagen de Jesús contestataria de nuestra sociedad envenenada por el virus del éxito y la seguridad a cualquier precio: «En todas las veces que he leído los evangelios —escribe Miller— jamás he hallado en ellos una sola alusión al equipaje que Jesús pudiera llevar consigo. Ni siquiera se habla de que llevara una bolsa... Si nos atenemos a lo que está escrito, Jesús no tenía cepillo de dientes, ni maleta, ni equipaje alguno, ni una muda de recambio, ni pañuelo,

ni pasaporte, ni carnet de identidad, ni cartilla de ahorros, ni cartas de amor, ni póliza de seguros, ni libreta de direcciones... Por lo que sabemos, jamás escribió una sola línea. Su casa estaba allá donde él se encontraba... No tenía necesidades: éste es el punto...» (18).

Jesús es el hombre libre de necesidades, en las antípodas de la sociedad del consumo y la eficacia. Al igual que Buda o Sócrates, Jesús pertenece al grupo de los que «viajan con un ligero equipaje y están siempre disponibles para los demás». Su enseñanza es: ¡Simplifiquemos la vida! ¡Volvamos a la naturaleza! Naturalmente, se cae de su peso: «Jesús era sólo un hombre, no un dios. ¿Acaso Dios se habría dejado crucificar?» (19).

Citemos un ejemplo más, de los muchos que podríamos aducir; un ejemplo de la que algunos denominan «cristología propagandística». El austríaco A. Holl, en su libro que lleva el significativo título de *Jesús en malas compañías* (20), presenta a Jesús como el rebelde, el revolucionario en el terreno religioso y moral, un hombre de «conducta heterodoxa» con respecto a la normativa familiar, social y religiosa de su tiempo (21).

Pero Jesús es sólo un hombre, si bien un «hombre normativo» al estilo de Buda, Sócra-

---

(18) H. MILLER, *Big Sur e le arance di Hieronymus Bosch*, Einaudi, Turín 1968, pp. 230-231.

(19) *Ibidem*, p. 217.

(20) A. HOLL, *Gesù in cattiva compagnia*, Mondadori, Milán 1973.

(21) Cfr. la sintética presentación de Jesús que hace Holl en la página 190 de su obra, donde se reproduce su «ficha pesronal» policial, muy semejante a la «orden de captura» arriba citada.

tes y Confucio (22); un hombre al que se hace Dios en virtud del proceso de «divinización del Fundador» descrito por Sigmund Freud en su obra *Totem y tabú* («La religión del hijo suplanta la religión del padre»). La iglesia, siempre según Holl, habría hecho de Jesús un burgués perfectamente integrado, con sus títulos y su dignidad divina, un aristocrático «hijo de Dios» sentado a la diestra del Altísimo, haciéndole perder su naturaleza de rebelde y adquirir la actitud de quien prefiere los cautos equilibrios.

Sin pretender negar la validez de algunas de las intuiciones de Holl, es preciso, sin embargo, decir claramente que su lectura de los Evangelios no es científicamente seria. «El autor —observa J. Galot— ha buscado un éxito sensacionalista; y lo encontrará entre aquellos lectores que ignoran el verdadero estado del problema y están dispuestos a aceptar sin espíritu crítico un conjunto heteróclito de consideraciones sobre Cristo sin ningún fundamento científico» (23).

La imagen de Jesús transmitida por la Iglesia

Todos y cada uno de los períodos de la Iglesia han tratado de responder a las preguntas: *¿Quién es Jesús? ¿Qué significa para los hombres? ¿Por qué no hay salvación si no es en su nombre?* (Hech 4, 12). A la hora de responder estas preguntas, la Iglesia se ha servido de los Evangelios, de los diversos escritos de los Após-

(22) A. HOLL, *op. cit.*, pp. 15 y 139.
(23) J. GALOT, recensión de la obra de A. Holl en *La Civiltà Cattolica* III (1973), p. 309.

toles, de la liturgia, del testimonio de santos, místicos y mártires, de las afirmaciones de los Concilios, etc. La Iglesia ha tenido que emplear diversos modelos de pensamiento y de cultura para poder hablar a los hombres a lo largo de los siglos. Ni siquiera en la Iglesia existe una única imagen de Jesús. Para darse cuenta de ello, bastaría con examinar las representaciones artísticas y populares de Jesús, desde las imágenes de las catacumbas hasta las expresiones del arte contemporáneo (24). Ya desde el principio, no circulaba una única imagen de Jesús entre los creyentes. De ello dan fe diversos escritos neotestamentarios que evidencian aspectos distintos y complementarios de la vida, el mensaje y el significado salvífico de Jesús.

Esperando del lector la suficiente benevolencia para querer excusar de antemano la esquematización un tanto simplista, podríamos decir que Marcos presenta a Jesús como el Mesías sufriente y oculto que sólo en el momento de la crucifixión es perfectamente revelado como Hijo de Dios. Mateo muestra a Jesús como el Maestro, el nuevo Moisés, el nuevo Legislador de su pueblo, mientras que Lucas lo presenta como el amigo de los pobres, de los pecadores, de los marginados. Juan, a su vez, evidencia, más que cualquier otro evangelista, que Jesús es el Hijo de Dios, su Palabra, el revelador del Padre. Pablo concentra su atención en el Cristo crucificado y resucitado de entre los muertos que libera a los hombres del

(24) Breves indicaciones de H. KUENG, *op. cit.*, pp. 133-134. Los diversos rostros de Jesús son reproducidos en los dos primeros volúmenes de la obra dirigida por Antonio Tarzia *Jesus, duemila anni di attualità*, Il Mese, Milán 1978.

poder del pecado, de la ley y de la muerte, otorgándoles la libertad de los hijos de Dios. El último escrito del Nuevo Testamento, el Apocalipsis, contempla a Jesús como el Cordero inmolado y victorioso, el Señor de la historia y de la Iglesia, el que ha de venir pronto.

Hay, sin embargo, dos elementos de fondo más o menos explícitamente presentes en toda la tradición de la Iglesia acerca de Jesús, a partir del Nuevo Testamento. Ante todo, Jesús es verdaderamente hombre; un hombre plenamente inserto en la historia humana y comprometido hasta el fondo con los hombres. En Jesús, Dios se ha manifestado en plenitud y, a través de él, ha actuado definitivamente en favor de la salvación de todos los hombres. Jesús es el Salvador, el Hijo mismo de Dios. «Las diversas formas de la cristología bíblica —escribe un teólogo contemporáneo— están rodeadas de una radical unidad que puede valer como punto de partida y de llegada de todo el sucesivo pensamiento sobre Jesucristo: el carácter único y excepcional del acontecimiento de Cristo y el significado perenne y supereminente de Jesucristo para los hombres de todos los tiempos siguen siendo... conjuntamente el centro de la fe cristiana y cristológica: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hech 4, 12) (25).

Las diversas cristologías, que aún hoy circulan en el mundo de la teología, tratan de expresar, más o menos afortunadamente, el significado universal de Jesús, el valor insupera-

---

(25) A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie, oggi*, Paideia, Brescia 1979, p. 10.

ble —por encima del tiempo y del espacio— de su persona, su mensaje, su muerte y su resurrección. Ya en el Nuevo Testamento, pero también después, a lo largo de los siglos, se le han dado a Jesús diversos «títulos» (Mesías, Señor, Hijo del hombre, Hijo de Dios, etc.) que pretenden precisamente expresar el valor universal e insuperable de Jesús de Nazaret. Por eso ha sido acertadamente observado que «no son los diversos títulos los que explican y determinan en qué grado del ser se encuentra Jesús..., sino que es la figura concreta de Jesús la que caracteriza, llena y supera los títulos que le han sido atribuidos» (26).

Los antiguos Concilios de la Iglesia, con el fin de tutelar la afirmación basilar de la fe, según la cual sólo en Jesús hay salvación, han reafirmado, en contra de las sucesivas herejías, uno u otro de los elementos de su persona, llegando posteriormente a una equilibrada y estudiadísima fórmula en el Concilio de Calcedonia (a. 451). Este Concilio, a cuyas formulaciones se atienen hoy todos los creyentes, afirma que el único e idéntico Jesús tiene dos naturalezas, la humana y la divina, que coexisten «sin mezcla, sin mutación, indivisible e inseparablemente». Las dos naturalezas se unen en una única persona, la persona divina de Cristo: Jesucristo, «perfecto en su divinidad e igualmente perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre» y, de este modo, «consustancial al Padre por la divinidad y consustancial a nosotros mismos por la humanidad... engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad y, en el tiempo, engendrado por

(26) *Ibidem*, p. 11.

María, virgen y Madre de Dios, según la humanidad».

Las fórmulas son necesarias para expresar de modo preciso y sintético la fe. Pero contienen una cierta dosis de riesgo. En realidad, existe el peligro de olvidar que, por debajo de la fórmula, hay una persona viva y real, con su historia, su vida, sus decisiones, su muerte y su resurrección. La persona de Jesús concretamente, con todas sus peculiaridades y todas sus dimensiones; una persona que supera todo título y toda formulación porque, en definitiva, títulos y formulaciones demuestran ser demasiado angostos para expresar su misterio.

En la vida de la Iglesia, unas veces se ha acentuado el elemento divino de la persona de Jesús; otras, el aspecto humano. La liturgia, el arte bizantino, ciertos tipos de predicación, de devociones y de teología, tal vez nos han acostumbrado a advertir en Jesús únicamente su divinidad. Hoy día existe un interés generalizado por el hombre-Jesús, por los aspectos humanamente relevantes de su mensaje y de su praxis. Pero con un gran peligro: el de olvidar que Jesús no es solamente hombre, sino que es también, y sobre todo, Hijo de Dios. Esta es, de hecho, la realidad atestiguada por todos los escritos del Nuevo Testamento. En seguida trataremos de documentar, al menos en parte, esta afirmación. Pero antes de proceder a dicha documentación, es necesario dar una rápida valoración de las imágenes de Jesús distintas de la transmitida por la Iglesia.

4. Ninguna imagen de Jesús es concluyente... y muchas de ellas son absolutamente deficientes

En los dos capítulos anteriores hemos presentado un muestrario de algunas de las imágenes de Jesús que circulan en la cultura contemporánea. Cada una de ellas propone algo verdadero, hace resaltar aspectos de Jesús tal vez olvidados y no suficientemente advertidos por los propios creyentes.

Dejemos de lado, por el momento, la imagen de Jesús que presenta la Iglesia y detengámonos en las otras cuatro imágenes. Todas ellas pretenden desvelar la «modernidad» de Jesús, hacerlo cercano y actual para nuestros contemporáneos. Todas ellas toman aspectos reales de la vida y el mensaje de Jesús. *La imagen hebrea* de Jesús indica la matriz de su pensamiento. Tiene razón un exegeta neotestamentario cuando dice: «Hasta el final, Jesús fue miembro de la comunidad judaica y pensó y habló, incluso desde el punto de vista reli-

gioso, valiéndose de sus conceptos y sus representaciones» (1).

Los *humanistas laicos* toman los aspectos humanamente relevantes del mensaje de Jesús, su singular personalidad capaz de indicar al hombre el camino para reencontrarse a sí mismo, el valor ejemplar de la vida y la muerte de Jesús. *La imagen marxista* llama la atención sobre la praxis de Jesús, haciendo la siguiente pregunta: ¿dónde sigue siendo operativa hoy esta praxis de liberación y amor? Asimismo, las *interpretaciones políticas de Jesús* nos ponen en guardia frente a las imágenes difuminadas y 'domesticadas' de Jesús, de un Jesús «puramente religioso», indiferente a cuanto sucede en la historia, en la sociedad, en la política y en la cultura. Y así también, la *imagen antiburguesa* de Jesús exhibe la pretensión de dar con un Jesús sencillo, no manipulado por manos piadosas, un Jesús solidario con los hombres desclasados, indiferente a los prejuicios y a ciertas reglas socio-religiosas; un Jesús que escandaliza porque se sienta a la mesa con las personas sospechosas, porque acoge a los «impuros» y a los que no cuentan para nada, porque reduce al precepto único del amor los 613 preceptos que todo buen judío debía observar escrupulosamente.

Pero, al mismo tiempo, estas cuatro imágenes de Jesús plantean radicales interrogantes a quien desee captar, en la persona y en el mensaje de Jesús, no sólo su «actualidad», sino también su profunda realidad, su trayectoria

(1) L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, I, Göttingen 1975, p. 74.

no manipulada en función de nuestra modernidad y de nuestras necesidades.

A la *imagen hebrea de Jesús* se le puede hacer la siguiente pregunta: ¿no hay acaso en Jesús algo, un 'resto', que no es explicable sólo con el hebraísmo? ¿Acaso no hay en él una serie de profundas novedades con respecto al mundo hebraico de hace casi dos mil años? ¿Por qué el hebraísmo oficial 'se escandalizó» de Jesús y no lo aceptó? ¿Por qué casi todos los autores hebreos contemporáneos, como el ya citado D. Flusser, cierran su interesante argumentación sobre Jesús con el capítulo de su muerte en la cruz, ignorando los textos que hablan de la resurrección? ¿No será tal vez necesario abrir también el capítulo de la resurrección, que resulta decisivo para comprender quién es efectivamente Jesús de Nazaret?

A la *imagen de Jesús propuesta por los humanistas laicos* se le puede preguntar: ¿por qué precisamente Jesús de Nazaret es el «hombre normativo»? Hacer de Jesús el hombre normativo, ¿no significa acaso saber ya cuál es la norma? ¿Sobre qué criterios se fija esta norma en medio del caos de opiniones contrapuestas que hoy día circulan acerca del sentido de ser hombres? ¿Realmente no hay nada que indique en Jesús la presencia de *un algo más* con respecto al ser *solamente* hombre? En último análisis, la pregunta suena del siguiente modo: ¿es Jesús tan sólo el más humano de los hombres, o es el hombre-Dios? ¿Es Jesús el Hijo de Dios, o es tan sólo un hombre ejemplar al que otros hombres han divinizado?

A la *imagen marxista y política de Jesús* puede interrogársele: ¿no supone también la 'causa de Jesús' una esencial referencia a Dios?

De una consideración desapasionada del mensaje de Jesús, ¿no se infiere que «Jesús se toma total y absolutamente en serio al hombre porque, ante todo, se toma total y absolutamente en serio a Dios»? (2).

¿Fue Jesús en primer término un revolucionario social? ¿No será más cierto que su 'causa' y la liberación por él pretendida eran más profundas, como lo expresa, por ejemplo, la frase con la que Jesús afirma haber venido a llamar a los pecadores (Mc 2, 17)? ¿Se refiere el pecado únicamente al desorden económico-social, o va más allá? El arma de Jesús ¿era la violencia o el amor? ¿Acaso no tiene razón Gandhi cuando entrevé en Jesús al maestro de la no violencia, de una no violencia capaz de alcanzar grandes cosas, como lo demuestra la decisiva contribución del no violento Gandhi a la independencia de la India?

A la *imagen anti-burguesa de Jesús* se le puede interpelar: ¿está Jesús en contra de todo orden establecido, o únicamente contra aquel ordenamiento que contradice al amor sin límites? ¿Qué representa Dios Padre para ese Jesús de la juvenil cultura *underground*? ¿Cómo se puede encajar la cruz en la vida de Jesús? ¿Acaso se la puede reducir a un alegre *happening* en un prado florido, como hace el escritor G. Herburger en su novela *Jesus in Osaka?* (3).

Muchos autores contemporáneos son de la opinión de que es preciso renunciar a encuadrar a Jesús en nuestros esquemas, demasiado

---

(2) H. KUENG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milán 1976, p. 234 (trad. cast.: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977).

(3) G. HERBURGER, *Jesus in Osaka*, Neuwied-Berlín 1970.

estrechos y reductores. Es menester, sin duda, proceder con suma cautela a la hora de «modernizar» a Jesús revistiéndolo con los ropajes de nuestra contemporaneidad. Se corre el peligro de convertirlo en la proyección de nuestros deseos y en el espejo en el que, narcisistamente, nos vemos reflejados a nosotros mismos. El ejemplo ya citado de la *Leben-Jesu-Forschung* tiene algo que decirnos todavía hoy. «Evidentemente, Jesús no se dejó encuadrar en ninguna categoría: no encontró su lugar ni entre los poderosos ni entre los rebeldes, ni entre los moralizantes ni entre la gente tranquila. De hecho, se reveló como un provocador, tanto hacia la derecha como hacia la izquierda. Un provocador que no tenía que cargar con el peso de pertenecer a ningún partido, en una actitud de perenne desafío en todas las direcciones: el hombre que rompe todos los esquemas (E. Schweizer)» (4).

El constatar que Jesús de Nazaret «no se deja encuadrar en ninguna categoría» no debería, sin embargo, prestarse al juego del imprecisionismo. El libro *Ser cristiano*, de Hans Küng, del que ha sido tomada la cita anterior, un libro que es considerado por muchos como moderno y progresista, es en realidad demasiado homogéneo con la cultura tardío-burguesa imperante, con sus diversos modelos, en amplios estratos de la sociedad occidental. La acusación de pseudo-progresismo dirigida contra H. Küng no la esgrimimos hoy por puro oportunismo, como consecuencia de las conocidas medidas adoptadas en diciembre de 1979 por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la

(4) H. KUENG, *op. cit.*, p. 231.

Fe, la cual emitió una declaración en la que se afirmaba que H. Küng «no puede ser considerado teólogo católico ni puede ejercer en calidad de tal la tarea docente».

Ya en 1977 J. B. Metz, el teólogo católico de Münster, después de citar el texto de Küng arriba reseñado, ponía en guardia contra «esa falta en Jesús de situación propia, por la cual el seguimiento se debilita fatalmente y, en cualquier caso, acaba convirtiéndose en la confirmación de una praxis dominante, tanto en la Iglesia como en la sociedad» (5).

Al texto de Küng contrapone Metz el párrafo, mucho más «comprometido», del reciente Sínodo católico alemán, según el cual «Jesús no fue ni un loco ni un revolucionario, aunque es evidente que parecía ambas cosas, hasta el punto de permitir que le tomaran por loco y por revolucionario. De hecho, en último término fue escarnecido por Herodes como loco y enviado a la cruz por sus paisanos como revolucionario. Quien pretenda seguirlo, quien no aborrezca la pobreza de su obediencia, ...deberá ser consciente de que habrá de ser víctima de este *qui pro quo*... una y otra vez y cada vez más» (6).

Las cuatro imágenes de Jesús que hemos examinado no pueden ser desechadas completamente. En mayor o menor grado, todas ellas toman aspectos verdaderos y auténticos de Jesús de Nazaret. Pero todas ellas tienen también un denominador común: el de ver en

---

(5) J. B. METZ, *Tempo di religiosi? Mistica e politica della sequela*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 37-38. (Trad. cast.: *Las Ordenes religiosas*, Herder, Barcelona 1978).

(6) J. B. METZ, *op. cit.*, p. 37.

Jesús un ejemplo sublime y, en su mensaje, un programa moral de acción. En último término, Jesús es un maestro de moral que practica aquello que enseña. Pero ¿es éste el verdadero Jesús? Responde un teólogo católico perfectamente enterado: «Jesús no pretendía una mejora del mundo, sino que anunciaba el advenimiento de un mundo nuevo. En el centro de su mensaje estaba el Reino de Dios, al que el hombre no puede llegar por su propio esfuerzo. No se trata, pues, de un supremo bien ético, sino de un hecho realizado por Dios» (7).

Es un mérito propio de los primeros Concilios (en el capítulo anterior citábamos el de Calcedonia) el haber comprendido y reafirmado que el pretender adueñarse del mensaje y de la doctrina cristiana, prescindiendo de la persona de Cristo, habría significado el fin del cristianismo.

---

(7) W. KASPER, *Gesù il Cristo,* Queriniana, Brescia 1975, p. 35. (Trad. cast.: *Jesús, el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1978[2]).

5. ¿Podemos saber algo históricamente cierto sobre Jesús de Nazaret?

Hasta ahora hemos hablado de Jesús sin plantear el problema de las fuentes históricas que nos informan sobre él. Es ahora el momento de hacerlo. Y ante todo damos por resuelta afirmativamente la cuestión de la existencia histórica de Jesús. A comienzos de siglo, alguien aventuró la hipótesis de que Jesús no habría existido jamás. Es una hipótesis históricamente absurda que ningún autor serio soñaría hoy con aventurar. Sólo un estudioso sectario de las religiones como A. Donini puede permitirse hoy insinuar la duda iniciando de este modo un desafortunado artículo sobre Jesús: «Jesucristo, legendario fundador de la religión cristiana, cuya existencia histórica no puede ser demostrada con certeza; convertido en 'hombre-Dios' y en mediador de salvación en el dogma y en el culto...» (1).

(1) A. DONINI, *Enciclopedia delle religioni,* Teti, Milán 1977, p. 208.

Las fuentes no cristianas sobre Jesús

Las noticias sobre Jesús procedentes de los no cristianos y que han llegado a nosotros desde la antigüedad clásica y judía, son pocas en número y escasas en cuanto a su contenido. Todas ellas atestiguan que Jesús ha existido y algunas contienen también datos sobre su ejecución capital. Tácito escribe que «Cristo fue condenado a muerte por Poncio Pilato, siendo emperador Tiberio» (*Anales* 15, 44). El historiador del Imperio, Suetonio, recuerda que «Claudio expulsó de Roma a los hebreos, los cuales, aludiendo a un tal Cristo, originaban desórdenes» (*Vita Claudii* 25, 4). Plinio el Joven escribe al emperador Trajano que los cristianos del Asia Menor se reunían un determinado día a la semana «y cantaban himnos en honor de Cristo como si se tratara de un Dios» (*Ep.* 10, 96). El testimonio del historiador hebreo Flavio Josefo (*Ant. Iud.* 20, 9, 1) es discutido a causa de supuestas interpolaciones cristianas hipotéticamente presentes en su obra. También el Talmud de Babilonia (*Sann.* 43) recuerda la crucifixión de Jesús motivada por el hecho de haber practicado la magia y haber llevado a Israel por malos caminos (2).

No debe extrañar esta escasez de noticias sobre Jesús por parte de la historiografía an-

(2) Un reciente estudio sobre el Talmud excluye que pueda haber en él un solo pasaje rabínico, anterior al 220 d. C., que se refiera a Jesús. Los textos más bien tardíos que hablan de Jesús no serían sino la reelaboración de una tradición anterior que originariamente nada tuvo que ver con él Así, J. MAIER, *Jesus von Nazaret in der talmudischen Ueberlieferung,* Darmstadt 1978, pp. 268 ss.

tigua no cristiana, atenta sobre todo a los hechos de carácter político-militar. Ni siquiera es extraño que, en esta visión historiográfica, se considere el movimiento cristiano como una nueva superstición y como un factor desestabilizador de la composición del Imperio. Englobada en unas categorías de tipo profano y político (orden-desorden), la historia de Jesús viene a asumir unas proporciones muy modestas, casi insignificantes (3).

Esto lo vio con toda agudeza Pascal cuando escribía: «Jesucristo vivió en una tal oscuridad (según el criterio que el mundo tiene de oscuridad) que los historiadores, que sólo escriben las cosas importantes de los estados, apenas lo han descubierto» (*Pensamientos,* 786).

Las fuentes cristianas sobre Jesús

Si queremos saber más sobre Jesús de Nazaret, hemos de recurrir a los Evangelios y demás escritos neotestamentarios. Pero ¿son dignos de confianza estos escritos? Indudablemente, son testimonios «interesados», no neutrales, en el sentido de que todos ellos parten de la fe en Jesucristo. Su finalidad principal no es la de compilar una crónica, sino la de servir al anuncio de la fe. ¿Podemos, a través de estos escritos, acercarnos a Jesús tal como realmente fue?

Durante muchos siglos los Evangelios han sido leídos por los creyentes sin plantearse tan-

(3) C. M. MARTINI, «Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù», en *La Civiltà Cattolica* II (1962), pp. 341-349.

tos problemas. Si así está escrito —se pensaba—, entonces así es como realmente sucedió. Todo se había desarrollado exactamente según el tiempo, el lugar, el modo y la sucesión de acontecimientos que referían los Evangelios. Las cosas cambian con la llegada del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración. Limitemos nuestra atención al período que va desde la Ilustración hasta nuestros días. Con Reimarus († 1768) se plantea por primera vez el moderno problema del Jesús histórico. Con Reimarus, «se hace inmediatamente de dominio común el convencimiento de que *el Jesús de la historia no corresponde al Jesucristo de los Evangelios.* Tan sólo será preciso decir cuáles son, entonces, los rasgos del Jesús histórico; y aquí es el caos» (4).

Los estudiosos influenciados por la Ilustración piensan que los Evangelios no son dignos de consideración y que, sin embargo, precisamente a través de los Evangelios es posible identificar al verdadero Jesús histórico. Para *Reimarus*, que parte más de presupuestos filosóficos que de una seria crítica histórica, Jesús fue un liberador político, un mesías nacional y terreno que fracasó en su intento. Pero sus discípulos no se resignaron a este fracaso. A través de hábiles invenciones y fraudes (los milagros, la resurrección) llegaron a producir el Cristo adorado por los cristianos. De este modo, Reimarus separa netamente el anuncio realizado por el Jesús histórico del anuncio realizado por la Iglesia primitiva. El detonante para las interpretaciones racionalistas y natu-

---

(4) G. GHIBERTI, «Gesù della storia, Cristo vivente», en *Parole di vita* 20 (1975), p. 293.

ralistas de los Evangelios y de Jesús ya había quedado instalado. A continuación se siguió una proliferación de interpretaciones más o menos geniales, pero siempre fieles al dictado ilustracionista de la «religión en los límites de la razón pura» (Kant) y al convencimiento de que la religión de Cristo y la religión cristiana «son dos cosas distinta» (G. Lessing).

Con *D. F. Strauss,* que en la primera mitad del siglo pasado publicó su célebre *Vida de Jesús* en dos volúmenes (1835-1836), comienza el recurso a la filosofía de Hegel para explicar la persona y el mensaje de Jesús. Strauss presenta a Jesús sobre la base de un presupuesto común a todos los hegelianos: la verdad está en la Idea, y la Idea no se agota jamás en un solo individuo. Jesús, por lo tanto, es tan sólo *uno* de los individuos que realizan en sí mismos un momento del camino histórico de la Idea. Según Strauss, resultan imposibles tanto la vieja interpretación sobrenaturalista de Jesús como la moderna interpretación racionalista. Se presenta, pues, una tercera posibilidad: la interpretación mítica. Strauss no niega la presencia de un núcleo histórico fundamental en los Evangelios. Más aún, da por cierto que Jesús estaba convencido de ser el mesías. Pero la narración evangélica estaría contaminada de elementos míticos que se eliminan para facilitar el paso del Jesús histórico al modelo ideal de hombre, fabricado por la razón humana. En la práctica, esto significa, según palabras textuales de Strauss, que «la religión de Cristo prosigue en la religión de la humanidad».

Al intento de Strauss siguieron las interpretaciones morales y psicológicas del Jesús his-

tórico por parte de la *Leben-Jesu-Forschung* de los siglos XIX y XX, interpretaciones que tienen su origen en F. Schleiermacher, para quien Jesús es el hombre en el que lo divino encuentra su más sublime manifestación. Lo que caracteriza a Jesús es «su rigurosa y continua conciencia divina, que en él fue un auténtico ser divino» (5).

Expresión típica de esta tendencia en nuestro siglo es el protestante y liberal A. Von Harnack, con su célebre *Esencia del cristianismo,* de 1900. La esencia del cristianismo no es la persona de Jesús (para Harnack, Jesús no es el Hijo de Dios), sino su mensaje o, mejor aún, su excepcional experiencia religiosa de la paternidad divina. Según Harnack, las dos ideas fundamentales del Evangelio son la paternidad universal de Dios y el valor infinito del alma humana (6).

Haciendo un balance general de todas estas pesquisas sobre el Jesús histórico desde Reimarus en adelante, A. Schweitzer afirmó a comienzos de nuestro siglo que dicho Jesús era absolutamente fraudulento. El Jesús de la historia que los diversos autores pretendían haber descrito no era otra cosa que el simple reflejo de las ideas de los respectivos autores. Cada cual encontró lo que en realidad tenía ya en su mente. Reflexionando sobre esta época de investigaciones acerca del Jesús histórico, un autor recientemente desaparecido escribe: «Los racionalistas describen a Jesús como un predica-

---

(5) Citado por W. KASPER en *op. cit.,* p. 34.

(6) Sobre las interpretaciones racionalistas de Jesús informa excelentemente G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù,* Roma 1941, pp. 206-246 (trad. cast.: *Vida de Jesucristo,* Miracle, Barcelona 1978[10]).

dor de moral; los idealistas, como la más elevada manifestación de la humanidad; los estetas lo ensalzan como genial artífice de la palabra; los socialistas, como el amigo de los pobres; y los innumerables pseudo-científicos hacen de él un personaje de novela» (7).

El desastroso balance de las investigaciones hizo comprender que el problema del Jesús histórico debía plantearse sobre unas nuevas bases. Es lo que hicieron algunos autores protestantes alemanes en la primera mitad de nuestro siglo, realizando un verdadero vuelco de las posiciones precedentes. Es el período dominado por la figura de Rudolf Bultmann († 1976), que ha dejado una profunda huella. El punto de vista de Bultmann pretende ser el del creyente, no el del racionalista, si bien dentro de una tradición típicamente luterana. Para Bultmann, los Evangelios son testimonios de fe. Todo cuanto dicen sobre Jesús es fruto del anuncio de las primitivas comunidades cristianas. Nosotros sólo podemos entrar en contacto con el Cristo anunciado por la comunidad primitiva y que nos ha sido transmitido por los Evangelios en forma de discurso mitológico. Respecto a cómo fue en realidad el Jesús histórico, no podemos decir casi nada. Captar la figura del Jesús histórico es, para Bultmann, innecesario, además de imposible. El Jesús terreno de los historiadores carecería, en realidad, de importancia para la fe. La fe guarda relación con el anuncio (kerygma), no con la historia.

---

(7) J. JEREMIAS, «Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus», en H. RISTOW - K. MATTIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín 1960, p. 14.

Este modo de pensar ha sido compartido por muchos discípulos de Bultmann, cuya autoridad ha sido indiscutida durante muchos años. Pero a comienzos de los años cincuenta se rompe el consenso, gracias a la célebre conferencia sobre el problema del Jesús histórico pronunciada en Marburgo, el 20 de octubre de 1953, por Ernst Käsemann, discípulo precisamente de Bultmann (8). Käsemann se distanció de su maestro, afirmando que el Jesús de la historia tenía una fundamental importancia para la fe cristiana y, consiguientemente, la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret era una exigencia imprescindible de dicha fe cristiana. Para los evangelistas, el Cristo glorioso del anuncio cristiano es idéntico al Jesús terreno, si bien en una nueva situación, que es concretamente la que sigue a la resurrección. El Jesús de la historia camina estrechamente unido al Cristo de la fe. Y es necesario que así sea, porque, de lo contrario, nos hallaríamos frente a un mito y quedaría disuelta la realidad de la Encarnación. Según Käsemann, es imposible desligar el mensaje de Jesús (del Jesús histórico) de su persona histórica, so pena de reducir este mensaje a una anónima enseñanza de tipo moral o místico.

Por otra parte, la crítica histórica no viciada por prejuicios ha de admitir que los Evangelios no contienen tan sólo el anuncio de la comunidad primitiva, sino que además desean siempre transmitir el recuerdo histórico del Jesús terreno. Hoy ya no puede justificarse el

---

(8) E. KAESEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954), pp. 125-153.

escepticismo con respecto a las posibilidades de llegar al Jesús histórico. La ciencia bíblica dispone de medios apropiados para especificar los verdaderos rasgos del Jesús histórico y las líneas características de su mensaje.

Los interesados en el tema acogieron con interés la invitación de Käsemann a reiniciar sin prejuicios el capítulo sobre el Jesús histórico. Los expertos se empeñaron, ante todo, en arbitrar métodos de investigación capaces de dar con el Jesús histórico. Podríamos citar aquí nombres y publicaciones de autores protestantes y católicos que ilustraran el gran trayecto recorrido positivamente en estos años. Ya es significativo el que, tres años después de la conferencia de Käsemann, el protestante Günther Bornkamm publicase con enorme éxito su célebre libro sobre Jesús (9).

Para Bornkamm, las vicisitudes del Jesús terreno que refieren los Evangelios no fueron *desfiguradas* por la comunidad primitiva, sino *interpretadas* a la luz de la resurrección. Los Evangelios son la negación del mito. Nos ponen en contacto con la persona histórica de Jesús porque «lo que refieren del mensaje de Jesús, de sus obras y de su historia, ha quedado marcado por una autenticidad, un frescor y una originalidad que la fe pascual de la Iglesia no oscurece lo más mínimo» (10).

El clima, pues, ha cambiado decisivamente con respecto al escepticismo imperante años atrás. Los estudiosos del tema están, por lo general, convencidos de que existe continuidad

---

(9) G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth,* Claudiana, Torino 1968. La edición alemana es de 1956. (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 1977[2]).
(10) *Ibidem,* p. 20.

entre el Jesús histórico y el anuncio de la Iglesia primitiva. Todos ellos subrayan, sin embargo, la importancia de la densidad histórica de la vida de Jesús y la necesidad de prestar la máxima atención a este dato, a fin de que la figura de Jesús no acabe «cayendo en la esfera del mito» (11).

Para no complicar demasiado el asunto con nombres y citas, remito al lector a la reseña crítica de G. Ghiberti (12) y al siguiente juicio conclusivo de A. Weiser: «Quien preste atención a las múltiples conexiones existentes entre, por una parte, el hecho históricamente cierto de la vida y la muerte de Jesús y, por otra, los ulteriores elementos concretos de su mensaje y su acción, no se acerca, por así decirlo, a un 'torso' que no tiene nada que decir, sino que llega sencilla y críticamente a una imagen sumamente impresionante del Jesús histórico» (13).

---

(11) G. SEGALLA, «Due temi della nuova ermeneutica: predicazione e Gesù storico», en AA. VV., *Esegesi ed Ermeneutica* (Actas de la XXI Semana Bíblica), Paideia, Brescia 1972, p. 204. Allí se explican las posiciones de cinco famosos post-bulmanianos: Käsemann, Bornkamm, Robinson, Marxsen y Fuchs.

(12) G. GHIBERTI, «Gesù della storia, Cristo vivente», en *Parole di vita* 20 (1975), pp. 285-312.

(13) A. WEISER, *Jesus-Sohn Gottes? Antwort auf eine Herausforderung*, KBW Verlag, Stuttgart 1975[3], p. 19. Véase también la interesante documentación de J. DUPONT, «A che punto è la ricerca sul Gesù storico?», en AA. VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, pp. 7-31. Acerca de la historicidad de los Evangelios, remito a los siguientes libros y artículos: A. DALBESIO, *Il Vangelo. Storia di un libro e di un'esperienza di fede*. LDC, Turín-Leumann 1979; F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli: studio di criteriologia*, EDB, Bolonia 1976; I. DE LA POTTERIE, «Come impostare oggi il problema del

Del Cristo de la fe al Jesús histórico

Los expertos han puesto a punto métodos y criterios que nos permiten llegar con certeza al mensaje y a la persona del Jesús histórico. Es bien sabido que los Evangelios fueron escritos a la luz de la resurrección. Consiguientemente, hay en ellos una tendencia a interpretar la historia terrena de Jesús a la luz de ese conocimiento más completo que obtuvieron a raíz de la resurrección y de Pentecostés. Esto se observa claramente en el Evangelio de Juan. Pero tampoco deja de observarse en los tres Sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas). Además, los Evangelios transmiten un material que ya había sido ampliamente utilizado en el anuncio y la catequesis de las primitivas comunidades cristianas, las cuales se proponían actualizar el mensaje de Jesús mediante las situaciones concretas en que llegaban a encontrarse los creyentes, algo parecido a lo que actualmente hacen los predicadores y catequistas.

Así lo reconoce el Concilio Vaticano II, el cual, haciéndose eco de una Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica, de 1964, escribe: «Los autores sagrados escribieron cuatro evangelios, tomando algunas de las muchas cosas que habían sido transmitidas de viva voz o por escrito, sintetizando otras, explicando otras más haciendo referencia a la situación de la

---

Gesù storico?», en *La Civiltà Cattolica* II (1969), pp. 447-463; S. ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi*, 2 vols., Trevigiana, Treviso 1969 y 1970; R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Asís 1979; G. DE ROSA, «La fede cristiana e la storicità di Gesù», en *La Civiltà Cattolica* II (1977), pp. 114-129.

Iglesia, conservando, en suma, el carácter de predicación, pero siempre refiriéndose a Jesús con sinceridad y verdad» (*Dei Verbum,* n.° 19).

Algunos se han preguntado si esta lectura de la vida de Jesús por parte de los evangelistas, a la luz de los acontecimientos pascuales, así como su preocupación por hacer actual el mensaje de Jesús a base de hacerlo penetrar en las nuevas situaciones, no habrán tal vez deformado el mensaje y hasta la propia persona de Jesús. Esta lectura, se preguntan algunos, ¿no constituye acaso una barrera insuperable y no deberemos, por tanto, limitarnos exclusivamente a saber qué era lo que creían y anunciaban los primeros cristianos?

Es bien conocida la respuesta de Bultmann a esta pregunta: para nosotros, el Jesús histórico es hoy inalcanzable; no podemos remontarnos al otro lado del kerygma, es decir, más allá del primer anuncio cristiano. La respuesta de los autores actuales es distinta, incluso la de quienes se muestran críticos a ultranza. Lo confirma clarísimamente, por ejemplo, Ernst Käsemann en 1973, veinte años después de su célebre conferencia de Marburgo: «Ante todo, querría afirmar con toda la claridad posible que a nosotros, en cuanto estudiosos de la historia, no nos está permitido ya ser escépticos... Es sencillamente falso que Pablo y Juan no supieran nada, o no quisieran saber nada, del Jesús terreno... La crítica debe decir sin titubeos qué es lo que sabemos o aquello sobre lo que tenemos dudas. Porque la crítica pierde su credibilidad cuando emite juicios globales y se entrega a un fundamental escepticismo. Siempre se encuentran razones a favor de opiniones preconcebidas, incluso entre los teólo-

gos, desdichadamente... El Nuevo Testamento contiene, efectivamente, datos históricos, y el nacimiento del kerygma cristiano representa un proceso histórico. Pero la fe, por su parte, no puede por menos que asegurarse en torno a las palabras, los hechos y el destino del Jesús terreno» (14).

Es menester hacer desde el comienzo una observación: la verdad sobre Jesús, como la verdad sobre cualquier persona, se encuentra siempre más allá de lo que se puede buscar y descubrir con los métodos históricos. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a Jesús, el cual, como veremos, formuló la pretensión de ser más que un hombre: la de ser Hijo de Dios. Que Jesús es Hijo de Dios es algo que no se puede «*probar*» mediante una demostración histórica. De otro modo, la fe ya no sería fe, sino ciencia. La fe ya no sería don de Dios, sino conclusión de nuestra búsqueda y nuestra demostración.

Pero la fe no está colgada en el vacío, sino que tiene un contenido que no es ni una idea abstracta ni un mito a-histórico. La fe cristiana se centra en la persona y en la vida de Jesucristo. Por ello, la fe tiene necesidad de la investigación histórica. Pero ésta tiene únicamente la finalidad de verificar si la afirmación fundamental de la fe cristiana («Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios») tiene o no un fundamento sólido en la vida misma del Jesús terreno. Puesta esta premisa, indiquemos brevemente los criterios de que se sirven los expertos para llegar

(14) La cita de E. Käsemann está tomada de C. GHIDELLI, «Alle sorgenti della tradizione evangelica: Gesù di Nazareth». en *La Rivista del clero italiano* 58 (1977), pp. 945-946.

al Jesús histórico y obtener seguridad de la autenticidad de las palabras y los hechos que la tradición evangélica atribuye a Jesús. La ya citada Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica recomienda que, al objeto de «poder afirmar la exactitud de cuanto refieren los Evangelios», se preste atención «a los tres momentos por los que pasan la enseñanza y la vida de Jesús antes de llegar a nosotros» (15). Esos tres momentos son: el anuncio y la acción del Jesús histórico, el anuncio de los apóstoles tras la muerte y la resurrección de Jesús, y la redacción escrita por los evangelistas.

En su búsqueda de «la exactitud de cuanto refieren los Evangelios», los expertos se sirven hoy especialmente de tres criterios. El primero es el *criterio de la diferencia* (otros dicen: desemejanza, disimilaridad o discontinuidad), que puede formularse del siguiente modo: se atribuye al Jesús histórico lo que no encuentra explicación ni en el mundo hebraico de su época, ni en el conjunto de praxis-pensamiento-lenguaje de la Iglesia primitiva. En suma, tiene su origen en el mismo Jesús lo que no puede explicarse por otro tipo de procedencias. La aplicación de este criterio permite, por ejemplo, establecer como auténticos el mensaje original de Jesús sobre el Reino de Dios y sus inauditas pretensiones (de cara a la ley mosaica, a sus discípulos, a los demonios y enfermedades, al mismo Padre).

Pero este criterio tiene sus límites, en pri-

---

(15) El texto de la Instrucción se encuentra, por ejemplo, en un apéndice al libro de A. BEA, *La storicità dei Vangeli*, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 77-84 (trad. cast.: *La historicidad de los Evangelios Sinópticos*, Razón y Fe, Madrid 1965).

mer lugar porque depende de nuestro grado de conocimiento del judaísmo del siglo I, conocimiento que, por otra parte, es susceptible de modificaciones, como sucedió, por ejemplo, cuando se descubrieron los manuscritos de Qumran. Pero hay otro límite aún más grave: este criterio tiende a aislar, por una parte, a Jesús de su natural ambiente judaico y, por otra, a la Iglesia primitiva de Aquel que es su origen. Frente a estos límites, el historiador debe reconocer honradamente que «es *a priori* verosímil que Jesús haya compartido las ideas y el lenguaje de sus contemporáneos judíos, y que los primeros cristianos se hayan apropiado las ideas y el lenguaje de aquel Jesús de Nazaret que, para ellos, era el Señor» (16).

Por todo ello resulta necesario recurrir a un segundo criterio de autenticidad histórica, el *criterio de la coherencia* (otros dicen: continuidad), que puede formularse del siguiente modo: lo que ha sido probado como históricamente auténtico puede garantizar el valor histórico de otras tradiciones que manifiesten análogas tendencias. Por ejemplo, si está históricamente comprobado que Jesús se dirigía a los pecadores, entonces resultan históricamente verídicas sus palabras sobre el perdón de los pecados que aparecen en las tres «parábolas de la misericordia» del capítulo 15 de Lucas, así como la praxis de Jesús de perdonar los pecados, atestiguada, por ejemplo, en Mc 2, 5.

Igualmente, si se ha establecido como históricamente fundado el que Jesús anunciaba la presencia del Reino de Dios en sus palabras y

(16) J. DUPONT, *art. cit.*, p. 15.

en sus actos, entonces resulta históricamente plausible la primera bienaventuranza, que proclama dichosos a los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos. De hecho, la primera bienaventuranza equivale al anuncio de la cercanía-presencia del Reino de Dios: los pobres pueden alegrarse porque sus sufrimientos tocan a su fin. El mismo criterio de autenticidad se aplica a las parábolas que hablan de la cercanía del Reino. También resulta creíble, al menos en su globalidad, el testimonio evangélico sobre los milagros. De hecho, los milagros pretenden indicar que el Reino de Dios ya está aquí. Los milagros son el Reino de Dios actuando en nuestro mundo.

El tercer criterio es el del *testimonio múltiple*: lo que se afirma unánimemente en los diversos estratos de la tradición del Nuevo Testamento (Marcos —fuente común a Mateo y Lucas—, las fuentes particulares de estos dos últimos, y otros escritos del Nuevo Testamento) puede ser considerado como históricamente auténtico. Este criterio puede aplicarse, por ejemplo, a los milagros en su globalidad. Un interesante estudio de René Latourelle ha demostrado, de hecho, que el tema de los milagros de Jesús se encuentra atestiguado en todas las fuentes de los Evangelios y en los restantes escritos neotestamentarios. El milagro, por otra parte, es atestiguado no sólo por *fuentes diversas*, sino también en *formas literarias bastante distintas* entre sí, como las narraciones, las controversias, los resúmenes, los discursos, etc. (17).

---

(17) R. LATOURELLE, «Autenticità storica dei miracoli di Gesù», en *Rassegna di Teologia* 15 (1974), pp. 81-102.

Este último criterio del testimonio múltiple requiere especial cuidado a la hora de aplicarlo. Además, se usa preferentemente en unión de los otros dos criterios. Mediante el uso de estos criterios, y de otros que no es el caso recordar aquí, los expertos han llegado a reconstruir un esquema global de la vida y la actuación de Jesús. El *Jesús de los Evangelios* y el *Jesús histórico* obtenidos mediante la aplicación de rigurosos métodos histórico-críticos, coinciden entre sí. Ya no se habla de «falsificación» o de «deformación» por parte de los evangelistas o de la comunidad primitiva.

Algún estudioso de los Evangelios ha llegado incluso a afirmar que, por lo que se refiere a la tradición sinóptica, no es ya la autenticidad lo que hay que demostrar, sino la inautenticidad. Es cierto que hoy ya nadie se aventura a escribir una «biografía» de Jesús, porque nos faltan demasiados elementos para poder hacer semejante obra. Por ejemplo: ¿en que año exactamente nació y en qué año murió Jesús? ¿Cuántos años duró su vida pública? ¿Qué itinerario siguió Jesús en sus andanzas a través de Palestina? A estas y a otras preguntas, los Evangelios no responden en absoluto, o lo hacen de modo parcial. Se trata de preguntas, sin embargo, que consideramos importantísimas para poder escribir la biografía de una persona.

Es bien sabido, por otra parte, que los Evangelios no se leen ni se interpretan como si se tratara de un moderno libro de historia. Los criterios de composición y los métodos historiográficos son bastante distintos. Después de haber enumerado algunas de las preguntas que se plantea el historiador moderno y que no encuentran respuesta en los Evangelios, Carlos

Mesters observa acertadamente: «Todo esto produce la impresión de que a los cuatro evangelistas no les interesaban las mismas cosas que nos interesan a noostros. Parece como si no les importara transmitirnos una descripción minuciosa y exacta de las cosas; de lo contrario, no se daría una tan enorme divergencia en materia tan importante. Cuando escribían los hechos de la vida de Jesús, lo hacían con una mentalidad muy diferente de la que tenemos nosotros cuando leemos los Evangelios» (18). Estas afirmaciones, así como la reconocida imposibilidad de escribir una biografía de Jesús en clave histórico-psicológica según las exigencias de la historiografía moderna, no nos llevan en absoluto al escepticismo.

De las anteriores páginas debería deducirse con toda claridad que podemos perfectamente hoy llegar a tener ciertos datos seguros sobre el mensaje, la acción y la persona de Jesús. Y esto basta para garantizar la «racionalidad» de nuestro creer. Tiene razón Hans Küng cuando, a este respecto, dice lo siguiente: «Si hoy ya no son reconstruibles una cronología biográfica, una topografía, una psicología de la vida de Jesús, una imagen de Jesús 'orgánica y compacta'..., si los Evangelios son testimonios comprometidos y comprometedores de fe, entonces *¿qué* es lo que se puede aún reconstruir científicamente a través de un retroceso metódico? Una primera respuesta muy general: *los rasgos y los perfiles característicos del anuncio,*

(18) C. MESTERS, *Dio, dove sei?*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 160-161.

del comportamiento y de las vicisitudes de Jesús. Y es esto precisamente lo que basta y es decisivo para el creyente» (19).

Era importante que recordáramos todo esto, porque muchas veces se ignora, sobre todo en Italia, donde a veces el «problema de Jesús» es divulgado por personas no creyentes, dignas de todo respeto, pero que, desde un punto de vista científico, continúan en las posiciones, definitivamente superadas, de A. Loisy y de R. Bultmann. El provincianismo italiano resulta aquí particularmente evidente. Un ejemplo característico de ello lo constituyen algunos artículos de A. Guerriero (alias «Ricciardetto»), aparecidos primeramente en el semanario «Epoca» y reunidos más tarde en un libro (20). Un juicio aún más severo merece la obra, aparentemente científica, del director del semanario alemán «Der Spiegel», R. Augstein (21). Es esta una obra sectaria que se limita a tomar lo peor de las investigaciones contemporáneas; un libro cuyas tesis preconcebidas aparecen con demasiada claridad; un libro absolutamente escéptico sobre las posibilidades de llegar al Jesús de la historia. «Si buscamos al Jesús de carne y hueso —escribe Augstein—, encontraremos sus huellas más en el cielo que en la tierra, más en los mitos populares que en los libros de historia» (22).

Hace ya tiempo que un grupo de conocidos

---

(19) H. KUENG, *op. cit.*, p. 170.
(20) A. GUERRIERO, *Quaesivi et non inveni*, Mondadori, Milán 1973.
(21) R. AUGSTEIN, *Gesù figlio dell'uomo*, Bompiani, Milán 1974.
(22) *Ibidem*, p. 48.

expertos tomó postura sobre esta obra tan poco respetuosa de los derechos de la verdad, que trata los Evangelios con descarada y alegre desenvoltura, ignorando los métodos de investigación científica adquiridos en los últimos decenios, suprimiendo como no histórico todo lo que no entra en los criterios racionalistas y apriorísticos del autor y de su equipo de colaboradores (23). Bastante erudito, pero poco serio científicamente y escasamente informado sobre los datos de la exégesis contemporánea, es el libro sobre Jesús del médico turinés F. De Carli (24). Muy superficial es también la Vida de Jesús escrita por M. Craveri (25). Dos conocidos estudiosos italianos, Carlo Maria Martini y Silverio Zedda, han detectado a su vez, en esta obra, una abundante serie de errores y afirmaciones gratuitas (26).

Es significativo que la obra de Vittorio Messori, *Hipótesis sobre Jesús* (27), haya alcanzado un considerable éxito en Italia. Dicha obra ha desempeñado una buena labor, porque ha venido a colmar la inmensa laguna de desinformación con respecto a Jesús de Nazaret, demoliendo toda una serie de prejuicios gratuitos

---

(23) R. PESCH - G. STACHEL (hrg.), *Augsteins Jesus. Eine Dokumentation*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1972.

(24) F. DE CARLI, *Gesù fu uomo*, MEB, Turín 1975.

(25) M. CRAVERI, *La vita di Gesù*, Feltrinelli, Milán 1966.

(26) C. M. MARTINI, en *La Civiltà Cattolica* III (1966), pp. 158-162; S. ZEDDA, en *Rivista biblica* 2 (1966), pp. 113-136.

(27) V. MESSORI, *Hipótesis sobre Jesús*, Mensajero, Bilbao 1978.

referidos a él e indicando las razones por las que la *hipótesis de la fe* es, entre todas, la más plausible. Un trabajo parecido fue realizado hace algunos años por Jean Guitton en una serie de obras en las que está especialmente inspirado el planteamiento general de Messori (28).

(28) J. GUITTON, *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien,* Aubier, París 1950; Id., *Le problème de Jésus: divinité et resurrection,* Aubier, París 1955; Id., *Jesús,* Fax, Madrid 1965; Id., *Il problema di Gesù. Diario di un libero pensatore,* Borla, Turín 1964.

6. El mensaje de Jesús

La pregunta a la que deseamos encontrar ahora una respuesta es: «*¿quién fue realmente Jesús de Nazaret?*». Por lo general, una persona se expresa a sí misma en el mensaje que dirige a los demás. Para comprender quién es Jesús, es necesario, pues, interrogar a su mensaje, porque, por medio de éste, aparecerá *indirectamente* quién es Jesús.

Mediante su mensaje, Jesús demuestra tener una particular conciencia de sí mismo, distinta de la de un maestro de la ley de su tiempo o de la de un profeta. El mensaje que Jesús ofrece no es algo exterior a su persona. El está profundamente implicado en lo que anuncia. Los discípulos vieron en el mensaje de Jesús, anunciado con inaudita autoridad divina, el fundamento de su futura profesión de fe en él como Señor. Muchas de las imágenes de Cristo que circulan hoy (algunas de las cuales hemos visto en capítulos anteriores) se detienen en su mensaje, en su 'causa', sin realizar el subsiguiente esfuerzo de pasar del mensaje al mensajero. Dichas imágenes, por consi-

guiente, quedan incompletas y borrosas y no llegan a captar el significado profundo de Jesús. Y, de ese modo, quedan igualmente borrosos e incompletos el propio mensaje de Jesús y su 'causa'. Y resulta que los que se quedan en el mensaje de Jesús, sin interrogarse sobre su persona, hablan de escándalo y de traición cuando constatan que los primeros cristianos, y todos los creyentes posteriores, ponen en el centro de su fe a la persona de Jesucristo. Tratemos, pues, de especificar ante todo el mensaje de Jesús, sin preocuparnos por captar apresuradamente su «modernidad». Es preciso hacer un pequeño esfuerzo por adentrarse en el mundo judío de entonces, a fin de percibir el signiifcado y las resonancias del mensaje que Jesús proclamaba a sus contemporáneos (1).

Pero hay una pregunta previa a nuestra búsqueda: ¿es posible identificar en las palabras de Jesús, a primera vista fragmentarias y disorgánicas, un mensaje unitario? Es cierto que Jesús no se presentó ante sus contemporáneos con una doctrina sistemáticamente elaborada como las de los grandes pensadores de la historia. Jesús hablaba un lenguaje directo y concreto, basado en la vida cotidiana, como se puede observar al leer las parábolas, «la parte más característica de la enseñanza de Jesús que nos ha sido transmitida» (2).

¿Cómo proceder, pues, para identificar el mensaje de Jesús, que fue ofrecido en formas ocasionales y de un modo aparentemente tan

---

(1) He tratado este tema para un público juvenil en el *Dossier giovani* n. 31, LDC, Turín-Leumann 1980.

(2) C. H. DODD, *Il fondatore del Cristianesimo*, LDC, Turín-Leumann 1975, p. 64 (trad. cast.: *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1977[3]).

poco articulado? Habrá quien piense poder aprehender el mensaje de Jesús destacando algunas de sus palabras particularmente significativas, como las bienaventuranzas, o el mandamiento del amor a los enemigos, o sus afirmaciones sobre el perdón y sobre el no juzgar a los demás. Pero es muy peligroso aislar de su contexto algunas afirmaciones determinadas, haciendo de ellas la clave de interpretación de todo el mensaje de Jesús. Esto ha sucedido repetidas veces en el pasado y sigue sucediendo hoy.

Así se explica cómo muchas personas, desde el creyente hasta el ateo, pueden creer que tienen de su parte el mensaje de Jesús. A lo largo de la historia, el mensaje de Jesús ha sido preferentemente leído con categorías morales, es decir, como si se tratara de una enseñanza acerca de lo que está bien y lo que está mal en el comportamiento de los hombres (3). Consiguientemente, se ha asimilado la persona de Jesús a la de un gran maestro que enseña cómo hay que vivir, cuál es el bien que hay que practicar y el mal que hay que evitar. Aún hoy está muy difundido este modo de interpretarlo, ya sea entre los que desean la revolución o entre los que están en favor de la ley y el orden establecidos. Basta con aislar del conjunto del mensaje alguna palabra de Jesús para hacer de él un *ser bondadoso como otros muchos*, únicamente interesado por Dios y por el alma humana («Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os aliivaré... aprended

---

(3) *Non di solo pane. Il Catechismo dei giovani*, CEI, Roma 1979, p. 55. Véanse también las pp. 56-57 y 237.

de mí, que soy manso y humilde de corazón» Mt 11, 28-29), o un *precursor de todos los movimientos anticolonialistas y antiimperalistas* («No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada» Mt 10, 34).

El mensaje auténtico de Jesús sólo puede especificarse si se descubre cuál es el corazón latente y el centro vital de todo su anuncio y de toda su actividad. Hoy día, atendiendo a la antiquísima tradición conservada en los Evangelios Sinópticos, no hay duda alguna de que el tema *habitual* y *central* de la predicación de Jesús lo constituía el Reino de Dios, o el Reino de los cielos (como lo llama el Evangelio de San Mateo). La *expresión* aparece unas setenta veces en los Sinópticos. Pero la *realidad* del Reino está presente por doquier, en la palabra y en la praxis de Jesús. Marcos resume significativamente el mensaje de Jesús en estos términos: «Jesús marchó a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: 'El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva'» (Mc 1, 14-15).

Jesús jamás define lo que es el Reino de Dios. Tan sólo dice que está cerca, más aún, que ya está aquí y que es preciso prepararse urgentemente a recibirlo, que sus orígenes son humildes y ocultos y que determinadas personas son «bienaventuradas» porque es sobre todo para ellas para las que viene el Reino de Dios.

En tiempos de Jesús eran muchas las personas que esperaban el Reino de Dios, pero con perspectivas sensiblemente diferentes:

— Para los *Fariseos*, el Reino de Dios habría venido cuando Israel hubiera practicado de modo perfecto la ley de Dios.
— Para los *Zelotes*, el Reino de Dios habría de manifestarse en la soberanía religioso-política de Israel, que se obtendría mediante la lucha armada y la expulsión de los romanos.
— Para los *Apocalípticos*, el Reino de Dios coincidiría con el fin de este mundo y con la venida de los nuevos cielos y la nueva tierra, cuyos signos premonitorios se escrutaban cuidadosamente.

Jesús tiene su propio modo original de concebir el Reino de Dios que no puede ser encuadrado en los esquemas de su tiempo, si bien existe un cierto parentesco entre Jesús y las corrientes apocalípticas.

Nos preguntamos, pues: ¿en qué podía pensar un contemporáneo de Jesús cuando oía anunciar que el Reino de Dios estaba cerca? Para responder a esta pregunta es menester consultar el Antiguo Testamento, con el que cualquier buen judío estaba familiarizado desde su infancia. En el Antiguo Testamento, la expresión «Reino de Dios» indica casi siempre el señorío de Dios, su soberanía, que se manifiesta concretamente en la historia de su pueblo. La expresión «señorío de Dios» probablemente suscita en nosotros la idea de que Dios es un soberano absoluto y despótico. Pero nada de esto hay en la concepción de Israel. Israel afirmaba que Dios era un rey justo, cuyo señorío consistía ante todo en socorrer a los menesterosos, a los pobres y a los débiles. Así, por ejemplo, el Salmo 72 delinea la figura del

rey ideal: «...que con justicia gobierne a tu pueblo, con equidad a tus humildes... El hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres y aplastará al opresor. ...Liberará al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara; se apiadará del débil y del pobre, el alma de los pobres salvará» (Sal 72, 1-4 y 12-13).

El Reino de Dios, por consiguiente, era sinónimo de justicia, de esperanza, de salvación y de paz. Y a esta concepción del Reino de Dios se refiere Jesús en su anuncio. Pero él imprime a su mensaje sobre el Reino ciertas notas características que trataremos de indicar con ayuda de los mejores estudiosos actuales del tema.

La centralidad del Reino de Dios

Ante todo, Jesús hace del «Reino de Dios» el motivo dominante de su mensaje y de su acción. El judaísmo de la época no ignoraba este tema, pero le reservaba un espacio bastante restringido. Jesús, por el contrario, atribuye al tema del Reino de Dios una importancia sin precedentes. Las mismas acciones que realiza, como son las curaciones, el perdón de los pecados, la atención que presta a las personas insignificantes, son manifestaciones del Reino de Dios que irrumpe ya en la historia. Por otra parte, en las palabras de Jesús acerca del Reino se detecta una gran cantidad de expresiones que no tienen paralelo ni con el modo de expresarse los contemporáneos de Jesús, ni con el lenguaje de la Iglesia primitiva. He aquí algunas de esas inusitadas expresiones empleadas por Jesús: 'arrebatar el Reino', 'el Reino su-

fre violencia', 'el Reino se ha acercado', 'el misterio del Reino', 'el Reino de los cielos es semejante a...', 'entrad en el Reino', etc. (4).

Es también fácilmente constatable que el tema del Reino desempeñó una función secundaria en la predicación del cristianismo primitivo, que anunciaba sobre todo a Jesucristo, su muerte y su resurrección salvífica. Para caer en la cuenta de ello, basta con abrir el libro de los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Pablo o el Evangelio de Juan (que sólo alude al «Reino de Dios» en dos ocasiones: capítulo 3, versículos 3 y 5). Aquí encuentran puntual aplicación los criterios de autenticidad histórica establecidos por los exegetas para llegar al Jesús terreno: el criterio de la *diferencia* (con respecto al judaísmo y al cristianismo primitivo), el criterio de la *coherencia* (del mensaje sobre el Reino con los milagros, las parábolas, las exigencias morales expresadas por Jesús, y su propia muerte como «rey de los judíos») y el criterio del *testimonio múltiple*.

El tema del «Reino de Dios» nos pone en contacto, pues, con el auténtico mensaje del Jesús histórico, permitiéndonos descubrir la «novedad» que dicho mensaje encierra. «Jesús —escribe Joachim Jeremias— no sólo hizo de esta expresión (Reino de Dios) el tema central de su predicación, sino que le dio además un contenido nuevo y sin precedentes» (5). Tratemos, pues, de descubrir este nuevo contenido.

---

(4) J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento I: La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1976[2], pp. 45-46. (Trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1977[3]).

(5) J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 47.

Jesús anuncia el Reino de Dios escatológico, el de los últimos tiempos

En la predicación de Jesús, el «Reino de Dios» no indica el señorío de Dios sobre el mundo a partir de la *creación,* ni siqiuera el señorío de Dios sobre Israel a partir de la *elección,* sino la soberanía universal de Dios al final de los tiempos, cuando ha de tener lugar su victoria sobre todas las potencias del mal, la reconciliación perfecta entre Dios y los hombres, la salvación plena que debe afectar al hombre en sus aspectos espiritual y corporal, personal y social. Esto lo expresa perfectamente la oración del *Padrenuestro,* oración típicamente escatológica que suplica a Dios los bienes del Reino. El Reino de Dios es aquel en el que se santifica su nombre, se realiza su plan de salvación (voluntad de Dios), hay abundancia para todos, se perdona la culpa y los hombres son liberados del mal y del maligno (Mt 6, 9-13. Otros textos: Mc 9, 1; 13, 30; 14, 25; Mt 16, 28; Lc 11, 2 s.; 13, 28-29).

El Reino de Dios está ya presente y operante en Jesús

Jesús deja entender que el Reino de Dios *está ya presente* en sus palabras y en sus acciones como auténtico comienzo, si bien parcial, de la salvación futura. Un ejemplo elocuente de ello es el texto en que Jesús responde a los enviados de Juan el Bautista que deseaban saber si era él «el que debía venir»:

«Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muer-

tos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; y ¡dichoso aquel que no se escandalice de mí! » (Lc 7, 22-23. Cfr. Mt 11, 5-6; Lc 4, 18-19 y 21; Mc 2, 19).

Jesús hace continuamente uso de nuevas imágenes para decir que *ahora* tiene comienzo el tiempo de la salvación y *ya* ha despuntado la aurora del Reino de Dios:

— se manifiesta la luz (Mc 4, 21; Mt 5, 14);
— es la hora de la cosecha (Mt 9, 37);
— brotan las hojas de la higuera anunciando el verano (Mc 13, 28);
— es traído el vino nuevo, símbolo de los nuevos tiempos (Mc 2, 22);
— se viste el vestido de fiesta (Lc 15, 22);
— se reparte entre los hijos el pan de la vida (Mc 7, 24-30);
— se ofrece a los hombres la paz, es decir, la plenitud de todos los bienes (Mt 10, 13).

También los milagros de Jesús pretenden significar, como en seguida veremos con más detenimiento, que el Reino de Dios irrumpe ya en la historia humana.

Jesús realiza milagros no sólo porque siente compasión de las miserias humanas, ni tampoco para confirmar su autoridad divina, sino porque, con el poder de Dios, puede luchar victoriosamente contra las innumerables expresiones del mal de que son víctimas los hombres sojuzgados por Satanás. Destruyendo el reino de Satanás, Jesús hace avanzar el Reino de Dios: «Si por el dedo (=con el poder) de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11, 20).

Nos hallamos aquí ante algo nuevo e inaudito: Jesús tiene la pretensión de inaugurar el señorío de Dios definitivo, clausurador del tiempo, no superable ya por otros acontecimientos. «Lo importante para la cristología —escribe G. Segalla— es que Jesús no sólo anuncia el Reino de Dios que viene, sino que lo anuncia como ya *presente* y *vinculado* a su persona y a su *actual* misión. Jesús, por lo tanto, es a un tiempo anunciador y portador del Reino de Dios. Aquí está implicada, indudablemente, una cristología: Jesús es el mesías escatológico, ya en su misión terrena» (6).

El Reino de Dios es oferta de salvación

El Reino de Dios que Jesús trae es, en ese momento, *oferta de salvación* dirigida particularmente a los pobres y a los pecadores. Pobres son los que tienen hambre, los que lloran, los enfermos, los fatigados y oprimidos, los despreciados, los ignorantes, los propios pecadores. Son los que no tienen ya nada que esperar de los hombres, pero pueden esperarlo todo de Dios. Los adversarios de Jesús sienten especial satisfacción en calificarlo con una expresión que nos han legado los Evangelios: «Amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19).

El Reino de Dios que con Jesús está ya presente significa que el perdón es ofrecido, aquí y ahora, a los pecadores. Jesús se sirve de imágenes para expresar la gracia del perdón *ahora*

---

(6) G. SEGALLA, «Cristologia del Nuovo Testamento», en AA. VV., *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Asís 1974, p. 49.

ofrecido a los pecadores, como, por ejemplo, la condonación de una gran suma de dinero (Mt 18, 27), el retorno del hijo a la casa del padre (Lc 15, 20), etc. También habla Jesús expresamente de «remisión de los pecados» (Mc 2, 1-12; Lc 7, 36-50). Se sienta a la mesa con los pecadores y los acoge (Lc 15, 2; Mc 2, 15). Para comprender el alcance de este gesto hay que tener presente que «en Oriente, el invitar a un hombre a la mesa sigue siendo, aún hoy, una manifestación de deferencia, un gesto de paz, de confianza, de fraternidad y de perdón; en otras palabras, la comunión de mesa se hace comunión de vida» (7).

Pero Jesús no se limita a anunciar el perdón de los pecados, sino que él mismo lo concede: «Tus pecados te son perdonados», dice Jesús al paralítico (Mc 2, 5; cfr. Mt 9, 2). Con este su desconcertante comportamiento (llegarán incluso a acusarle de blasfemo), Jesús «proclama ser el que realiza el amor de Dios; consiguientemente, pretende actuar como enviado de Dios. En su obrar, se actúa, pues, el amor de Dios a los pobres» (8).

El Reino de Dios es motivo de escándalo

El Reino de Dios que irumpe con Jesús en la historia humana es motivo de escándalo para sus contemporáneos, los cuales se escandalizan de que Dios entregue su amor a los pecadores. Se escandalizan porque Jesús está de parte de los débiles, de los perdidos, de los pe-

(7) J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 137-138.
(8) *Ibidem*, p. 143.

cadores. Los textos de la comunidad de Qumran, descubiertos junto al Mar Muerto hace unos treinta años, nos permiten verificar el motivo de tal escándalo. El que entraba en la comunidad debía pronunciar una tremenda maldición contra los pecadores, de quienes se separaba para pasar a formar parte de los «puros». Para participar en la asamblea de la comunidad era preciso, además, ser absolutamente perfecto, incluso físicamente. «Nadie que esté aquejado de cualquier impureza humana —se lee en uno de los escritos de la comunidad de Qumran— puede participar en la asamblea de Dios... Todos cuantos tengan algún defecto corporal, mutilados de pies o manos, cojos, ciegos, sordos, mudos o visiblemente imperfectos en su físico, o viejos decrépitos incapaces de tenerse en pie en la comunidad reunida, estos tales no pueden venir a ponerse en medio de la asamblea del Nombre (=de Dios), porque los santos ángeles habitan en su comunidad» (9).

El Reino de Jesús no es una magnitud política, pero tampoco un reino de tipo espiritualista

El Reino de Dios no es en primer lugar un reino de tipo político. En el mensaje de Jesús es fácilmente constatable la significativa ausencia de programas político-sociales de tipo reformista o revolucionario. Para Jesús, el Reino es *de Dios* a todos los efectos. Lo que se afirma en la historia es el señorío salvífico de Dios, no el producto de la acción humana. Y, sin embargo,

---

(9) El texto es citado por J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 202-203.

no hay que interpretar unilateralmente el Reino de Dios en un sentido espiritualista, individualista o «puramente religioso». «No podemos encerrarnos en la falsa alternativa entre religioso y político» (10). El mensaje del Reino de Dios no es indiferente a la historia y a las vicisitudes humanas. Al contrario, posee unas claras implicaciones político-sociales, aun sin dar directamente ningún tipo de programa de acción. Para caer en la cuenta de estas implicaciones basta pensar en los destinatarios privilegiados del anuncio del Reino por parte de Jesús. Se trata, como es sabido, de las personas social y religiosamente marginadas, como los publicanos, las prostitutas, los samaritanos, las gentes del campo (consideradas ignorantes y, por lo tanto, no observantes de la ley), los pecadores.

---

(10) G. BARBAGLIO, «Il regno di Dio e Gesù Cristo», en AA. VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Paideia, Brescia 1978, p. 118.

7. Las exigencias del reino de Dios y la persona de Jesús

El Reino de Dios exige conversión y fe

Al anunciar el Reino de Dios, Jesús pone a los hombres frente a unas exigencias perfectamente concretas: es menester reconocer en Jesús la llamada que Dios Padre hace a todos los hombres en vistas a su salvación. Es preciso reconocerse pecadores y estar dispuestos a cumplir la voluntad de Dios de un modo radical. Hay que estar decididos a dejarlo todo por seguir a Jesús. En otras palabras: es necesario «convertirse y creer en el Evangelio» (Mc 1, 15).

Convertirse significa imprimir una nueva y radical orientación a la propia vida en la perspectiva del Reino, buscar ante todo el Reino de Dios y su justicia, reconocer la propia miseria e impotencia, regresar a la casa del Padre. Todo ello lo ilustra perfectamente la parábola del hijo pródigo de Lc 15, 11-32, o la propia expresión de Jesús: «Si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los cielos» (Mt 18, 3).

«Hacerse como los niños» no significa hacerse humildes e inocentes. No consta que Jesús haya señalado a los niños como modelos de humildad o de pureza. Significa, más bien, «volver a poner toda la confianza en el Padre celestial, regresar a la casa paterna y a los brazos del Padre» (1).

Por eso, la conversión es motivo de gozo no sólo para el hombre que se convierte (Mt 22, 11-13), sino también para el propio Dios, que se alegra como el pastor que encuentra la oveja descarriada, o como la mujer que recupera la moneda perdida, o como el padre que puede volver a abrazar al hijo que se había ido de casa (Lc 15, 4-32). Convertirse «significa poder vivir el perdón, poder ser nuevamente hijo: he ahí por qué la conversión es alegría» (2).

Creer significa esperarlo todo de Dios con confianza, confiar en el poder de su amor, tal como se manifiesta en las palabras y en los hechos de Jesús. Recuérdense a este respecto dos significativos ejemplos de fe: el centurión (Mt 8, 5-13) y la mujer siro-fenicia (Mc 7, 24-30).

Es importante observar que tanto la *conversión* como la *fe* son urgentes porque, con la presencia de Jesús, el Reino de Dios ya ha irrumpido en el mundo. De cara a su llamada y a su persona, hay que decidirse ya, sin demorar la conversión para un futuro indeterminado. De hecho, «el que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará» (Mt 10, 39). Es preciso acoger ya la llamada de

---

(1) J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento, I: La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1976², p. 182 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1977³).

(2) *Ibidem*, p. 184.

Dios que se hace tangible en la persona de Jesús, porque «quien me recibe a mí, recibe a Aquel que me ha enviado» (Mt 10, 40). Es preciso seguir inmediatamente a Jesús, sin demorarse en saludar y despedir a los parientes y amigos. Ni siquiera el enterrar al propio padre debe distraer del seguimiento de Jesús (Mt 8, 21 s.; Lc 9, 57-62).

El Reino de Dios establece un nuevo tipo de relaciones con Dios y con los hombres

Para quien se convierte y cree en ese Jesús que trae la buena nueva del Reino de Dios, comienza ya desde ahora una nueva vida que se expresa en una *nueva relación con Dios* y una *nueva relación con los hombres.*

La *nueva relación con Dios* se deriva del hecho de que, al anunciar el Reino, Jesús ha señalado la cercanía de Dios a los hombres. Para Jesús, el señorío de Dios es el que se manifiesta en el amor. Por eso, en el centro de la buena nueva de Jesús está la afirmación de que Dios es padre. «En el concepto de 'padre' se condensó... de un modo absolutamente singular, la concepción que Jesús tenía del Reino de Dios como de un Reino de Dios en el amor» (3).

De ello se deriva que «la filiación es, de un modo pleno y absoluto, el distintivo del Reino» (4). La certeza de ser hijos de un Padre que ama ha de producir en los hombres una

---

(3) W. KASPER. *Gesù il Cristo,* Queriniana, Brescia 1975, p. 103 (trad. cast.: *Jesús, el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1978[2]).

(4) J. JEREMIAS, *op. cit.,* p. 208.

actitud de incondicionada confianza que se manifiesta:

— en considerar a Dios el valor supremo: no se puede servir a dos señores (Mt 6, 24);
— en abandonarse a Dios, porque él sabe de qué tienen necesidad los hijos (Mt 5, 45; 6, 8.32.34);
— en la esperanza de poder participar en el reino futuro (Mt 18, 14);
— en la aceptación de los sufrimientos y de la propia muerte con esperanza, porque Dios es un Dios de vivos (Mt 10, 29-31; Mc 12, 27).
— en la oración confiada (Mc 11, 24), preocupada ante todo de pedir los bienes del Reino (véase el *Padrenuestro*).

Por lo que se refiere a la *nueva relación entre los hombres*, hay que observar que Jesús no propuso un largo código de leyes y de normas para regular las relaciones humanas. El sólo desea que en todos los terrenos y, consiguientemente, también en sus relaciones recíprocas, los hombres busquen la voluntad de Dios (Mt 7, 21) y vivan en la perspectiva y según las exigencias del Reino. La voluntad de Dios, según deja entender claramente Jesús, puede ser eludida aun disponiendo de una serie de leyes extremadamente concretas (Mc 7, 9-13).

Jesús no rechaza en bloque la «ley» del Antiguo Testamento, porque ésta es expresión de la voluntad de Dios (Mt 5, 17). Pero sí enseña a buscar, en la *letra* de la ley, cuál es la voluntad divina, para después abrazarla sin corta-

pisas. En este sentido, Jesús vino a «cumplir» la ley (Mt 5, 17); sin embargo, rechaza el legalismo farisaico (la ley por la ley y, por encima de todo, la letra de la ley).

De este modo, rechaza también las minuciosas sutilezas de la tradición oral rabínica, sobre todo por lo que hace a la observancia del sábado (Mc 2, 27) y las prescripciones relativas a la pureza ritual (Mc 7, 1-8). Aquella minuciosa casuística, de hecho, muchas veces acababa por «anular la Palabra de Dios» (Mc 7, 13) y por obstaculizar el cumplimiento del precepto del amor (Mc 3, 4).

Pero también con respecto a la ley escrita del Antiguo Testamento que, sin embargo, compartía sustancialmente, se muestra Jesús innovador en algunos casos, exhibiendo una autoridad que provocaba en sus oyentes la sorpresa, cuando no la indignación:

— Jesús *radicaliza* las exigencias de la ley: Mt 5, 21-48 (la ira es ya una forma de homicidio; el desear a otra mujer es ya una forma de adulterio);
— Jesús *no cita nunca* los pasajes del Antiguo Testamento que hablan de la venganza de Dios contra los paganos: en la sinagoga de Nazaret, Jesús cita el pasaje de Isaías 61, 1-2, omitiendo, sin embargo, la frase «día de venganza de nuestro Dios» (Lc 4, 16-30);
— Jesús *abroga* ciertas disposiciones o permisiones de la ley, como la facultad para repudiar al cónyuge (Mc 10, 2-12), el juramento (Mt 5, 33-37) o la venganza (Mt 5, 38-42). Jesús pretende que la ley recu-

pere su sentido originario, tal como Dios la quiso al principio;
— Jesús *relativiza* el culto y los sacrificios: el culto y el sacrificio más importante es, con mucho, el precepto del amor (Mc 12, 28-34).

Jesús no se limita a hacer correcciones, sino que, además, presenta una *original concentración* de todos los preceptos en el doble mandamiento del amor, vinculando indisolublemente el amor a Dios y el amor al prójimo (Mt 22, 34-40). De este modo, el amor, con su doble rostro, se convierte en el criterio de la auténtica religiosidad y en la norma suprema del comportamiento humano. Es evidente que, para Jesús, el amor a Dios y el amor al prójimo, aun sin tener jamás que ir separados, no son la misma cosa. Para Jesús, Dios tiene la primacía absoluta. Hay que amarlo «con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente» (Mt 22, 37). Dios no puede ser sustituido por medio de la fraternidad humana. Y esto hay que afirmarlo frente a determinadas concepciones actuales que querrían hacer consistir la «causa de Jesús» únicamente en la entrega al prójimo.

«Jesús se toma total y absolutamente en serio al hombre porque, ante todo, se toma total y absolutamente en serio a Dios» (5). Y precisamente en virtud de esta original concepción, el amor al prójimo se apoya en un fundamento seguro: el propio amor de Dios que se dirige a todos, buenos y malos (Mt 5, 44-45).

---

(5) H. KUENG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milán 1976, p. 234 (trad. cast.: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977[2]).

Al prójimo hay que amarlo como se ama uno a sí mismo (Mt 22, 39). Y prójimo es todo aquel que tiene necesidad de nosotros de una manera muy concreta (Lc 10, 29-37; parábola del buen samaritano). Prójimo es también el enemigo: también a él hay que amarlo (Mt 5, 44; Lc 6, 27 s.). El amor a los enemigos es un rasgo característico del mensaje de Jesús. Aquí radica, *de hecho,* el radicalismo de su mensaje, que rompe las barreras políticas, raciales, culturales y religiosas.

Especialmente original es el motivo que Jesús aduce para el amor sin límites al prójimo:

— es el Padre común, que no hace diferencias entre los hombres (Mt 5, 45) y usa de su misericordia para con todos (Lc 6, 36);

— es el perdón recibido de Dios, la experiencia de su misericordia, lo que debe mover a amar a los demás, como hace Zaqueo (Lc 19, 1-10). El perdón recibido de Dios debe transformarse en una infatigable disponibilidad a perdonar al hermano (Lc 17, 4; Mt 18, 22). De lo contrario, no tendría sentido pedir a Dios: «Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6, 12). En el mensaje de Jesús, el amor al prójimo no es una palabra abstracta ni algo que se agote en la esfera del sentimiento. Jesús va siempre a lo concreto. Amar al prójimo significa no juzgarlo (Mt 7, 1); no escandalizarlo (Mc 9, 42-48); renunciar, si es preciso, a los propios derechos (Mt 5, 40-41); rechazar la violencia (Mt 5, 39); servir desinteresadamente (Mc 10, 43).

El mensaje del Reino y la persona de Jesús

Como ya hemos indicado, el mensaje de Jesús suscita el problema de su persona: ¿Quién es ese mensajero del Reino de Dios? Lo hemos constatado repetidas veces: en el centro de su mensaje, Jesús no se pone a sí mismo, sino al Reino de Dios. Pero el Reino de Dios, tal como Jesús lo concibe, no es una realidad extraña a él y que él tiene tan sólo que indicar como próxima e inminente. Jesús deja entender que él en persona es el inicio del Reino que viene. Sus palabras originan una nueva situación en la historia humana, haciendo surgir al hombre nuevo, aceptado por Dios, perdonado y abierto a los demás. Sus hechos, como veremos en el próximo capítulo, constituyen en la historia signos inequívocos del mundo nuevo, en el cual ya no habrá luto ni llanto, ni muerte, ni sufrimiento, ni injusticia alguna.

Las palabras y los actos de Jesús son el Reino de Dios que irrumpe en la historia. En el siglo III, Orígenes dio en el clavo al definir a Jesús como la *autobasileia,* es decir, el Reino de Dios en persona. Así lo entendieron también los discípulos de Jesús, tras un largo proceso de aprendizaje que sólo concluyó después de la resurrección. Desde entonces ya no pusieron en el centro de su anuncio el Reino de Dios, sino a Jesucristo muerto y resucitado por nosotros.

¿Cómo pudo producirse este paso, del *Jesús* que anunciaba el Reino de Dios, al *Cristo* anunciado por sus discípulos? ¿Por qué él que *llamaba a la fe* llegó a convertirse en el *contenido central de la fe*?

Responder a estas preguntas resulta decisivamente importante para saber quién fue Je-

sús. Muchos de los actuales simpatizantes de Jesús se detienen en el primer estadio, en aquel Jesús que anunciaba el Reino (aunque después se entienda este Reino de las maneras más dispares). Les interesa la «causa de Jesús», es decir, el motivo por el que vivió, sufrió, luchó y murió. Se entusiasman con el valor ejemplar de su mensaje y de su vida, hasta el punto de proclamar a Jesús como «hombre normativo». Ya hemos recordado la afirmación, sumamente significativa, de Ben Chorin: «La fe de Jesús nos une... pero la fe en Jesús nos divide». Muchas veces no se va más allá y se trata como algo marginal el problema de la persona de Jesús. No faltan tampoco hoy cristianos que se limitan a afirmar: «Lo importante es que Jesús amaba a los pobres y murió porque, sin duda alguna, estaba de su parte». Y todo lo demás parece secundario.

A estos cristianos les respondió eficazmente, hace ya tiempo, R. La Valle, cuando dijo: «El que Cristo amase a los pobres únicamente resulta decisivo porque Cristo era Hijo de Dios, muerto y resucitado» (6). Mientras no nos hayamos planteado y resuelto de manera justa el problema de la persona de Jesús, no podremos llamarnos cristianos. También nosotros hemos de recorrer el camino de aquella gente que rodeaba a Jesús y que, después de haberle escuchado y visto actuar, se preguntaba sobre su persona: «¿Qué es esto?» (Mc 1, 27); «¿Por qué éste habla así?» (Mc 2, 6); «¡Jamás vimos cosa parecida!» (Mc 2, 12); «¿Quién es éste,

(6) Intervención de R. LA VALLE en la 2.ª Convención de los «Cristianos por el Socialismo», Nápoles 1974, en *Il Regno-Documenti* n. 21 (1974), p. 600.

que hasta los vientos y el mar le obedecen?» (Mt 8, 27).

El propio Jesús preguntó un día a sus discípulos sobre su persona: «¿Quién dice la gente que soy yo?... Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8, 27-29). En aquellos tiempos, algunos consideraban a Jesús como un profeta, como a Juan Bautista redivivo, como al mesías. Otros no pasaron de considerarle el «hijo del carpintero», cuando no le tenían por blasfemo o endemoniado. Otros, sencillamente, le creían un loco (Herodes: Lc 23, 8-12; sus parientes: Mc 3, 21). Posteriormente, la historia retomará estas concepciones y propondrá otras nuevas. «La galería en que se recogen las diversas imágenes de la vida de Jesús es larga y se enriquece continuamente con nuevos cuadros, aun en nuestros días, cuando se presenta a Jesús como el pregonero de una moral, el humanista, el reformador social, el revolucionario, el fanático, el superstar, el anti-conformista, el hombre libre...» (7).

Dejemos de lado, por ahora, estos intentos, más o menos afortunados, de «modernizar» a Jesús. Preguntémonos más bien: ¿qué conciencia de sí mismo tenía Jesús cuando proponía un mensaje que, al menos aparente y directamente, no se refería a su persona? Se trata de captar, en el mensaje y en el actuar de Jesús, aquellos indicios *indirectos* que nos permitan hacernos una idea sobre el misterio de su persona.

En el mensaje y la actuación de Jesús, según dicen los autores carentes de prejuicios, hay una «cristología indirecta» que es preciso

---

(7) W. KASPER, *op. cit.*, p. 86.

poner ahora de manifiesto. Pero antes hay que hacer un breve examen de los milagros de Jesús, porque también éstos forman realmente parte de su mensaje. También en ellos podemos detectar esa «cristología indirecta» que se hará explícita y directa a raíz de la resurrección de Jesús.

8. Los milagros de Jesús

También forma parte esencial del mensaje de Jesús su actividad, su praxis. Esto es algo característico de la mentalidad bíblica, en la cual no hay lugar únicamente para la palabra. También la acción es esencial. Para comprender quién es Jesús, por lo tanto, es preciso escrutar simultáneamente sus palabras y su praxis.

Y aquí casi llegamos a palpar lo profundamente que el cristianismo difiere de las ideologías, de las filosofías y hasta de las demás religiones. Los creadores de ideologías, los ideadores de filosofías y los fundadores de religiones nunca entran a formar parte constitutiva de su mensaje. Son únicamente maestros, cuyas ideas, teorías y principios se toman en consideración. Pero en el cristianismo la persona de Jesús es central, se halla en el centro de su propio mensaje. Y por esto es absolutamente necesario conocer a fondo su persona, y no sólo su mensaje religioso.

Pero el conocimiento de una persona supone siempre acostumbrarse a ella, una constante atención a sus acciones, mediante las cuales

la persona se revela y se expresa a sí misma. En los dos anteriores capítulos sobre el Reino de Dios ya hemos entrado en contacto con la praxis de Jesús: cómo se dirigía a los pobres y a los pecadores, a los cuales hacía entrever cuán grande era el amor del Padre hacia ellos; cómo se comportaba con respecto a la ley y a determinados valores considerados como esenciales por el judaísmo de su época (la pureza ritual, el descanso sabático, etc.). También hemos observado cómo Jesús solía distanciarse de la praxis de los custodios de la oficialidad religiosa de Israel (sacerdotes, escribas).

En su interpretación genial, aunque evidentemente unilateral, del Evangelio de Marcos, F. Belo describe la praxis de Jesús como *praxis de las manos* (que curaban los cuerpos y repartían el pan entre los hambrientos), *praxis de los pies* (Jesús no tiene donde reclinar su cabeza porque se encuentra constantemente en marcha hacia la instauración de la fraternidad universal), y *praxis de los ojos* (mediante la cual invitaba Jesús a cada uno a leer responsablemente su propio obrar y a liberarse de los códigos sociales sometidos a un sistema opresivo).

Pero la praxis de Jesús incluye otros muchos aspectos que F. Belo no examina. Está, por ejemplo, su praxis de oración, de la que hablaremos en el siguiente capítulo. Aquí nos vamos a fijar en la praxis taumatúrgica o milagrosa de Jesús, que es especialmente significativa para quien desee descubrir el secreto de la persona de Jesús.

Los Evangelios refieren con detalle una treintena de milagros realizados por Jesús (tres

resurrecciones, ocho milagros sobre la naturaleza, como la tempestad calmada o la transformación del agua en vino, y veintitrés curaciones). También refieren los Evangelios, si bien de un modo sumario y genérico, otras curaciones realizadas por Jesús.

Para entender el significado y el alcance de muchas de las acciones milagrosas de Jesús, hay que recordar que, en los Evangelios Sinópticos, determinadas enfermedades son relacionadas con la acción diabólica, por lo cual se habla, por ejemplo, de un demonio mudo y de una mujer a la que Satanás tenía esclavizada desde hacía dieciocho años. Siempre que Jesús realiza una curación, el reino de Satanás retrocede, al tiempo que avanza y se hace presente el Reino de Dios (Mt 12, 28).

Jesús no parece ser entusiasta de los milagros. No secunda a las masas que piden milagros, a la vez que increpa a los escribas y fariseos que le piden: «Maestro, queremos ver una señal hecha por ti» (Mt 12, 38), llamándoles «generación malvada y adúltera que reclama una señal» (Mt 12, 39; 16, 4).

Ante Herodes, que «hacía largo tiempo que deseaba verle... y esperaba presenciar alguna señal que él hiciera» (Lc 23, 8), Jesús no realiza milagro alguno, sino que se mantiene en silencio. Cuando Satanás asalta a Jesús en el desierto y le propone realizar acciones espectaculares, Jesús rechaza enérgicamente la tentación satánica (Mt 4, 1-10, pars.). Cuando, en el Evangelio de Juan, el funcionario real le pide la curación de su hijo, Jesús observa con tono molesto: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (Jn 4, 48a). Jesús desea una fe pura, una confianza incondicional en su persona y en

su misión. «Jesús —dice el *Catecismo de los jóvenes*— no realiza sus milagros ante todo para convencer, mediante prodigios, a quienes no creen en su palabra, sino más bien como signos de la cercanía de Dios a quien ya cree en él, al menos inicialmente. El milagro es, por encima de todo, una respuesta a quien recurre confiadamente a Dios» (1).

Las narraciones evangélicas de los milagros han de ser examinadas, en primer lugar, desde el punto de vista de su veracidad histórica, para pasar después a la comprensión del significado profundo de los propios milagros.

Historicidad de los milagros evangélicos

Un examen sereno de los milagros referidos y transmitidos por los Evangelios exige ante todo abandonar una serie de prejuicios contra los propios milagros. Muchas veces se rechaza el milagro en base a un argumento, en ocasiones implícito, de este tipo: el milagro no es posible. Consiguientemente, las narraciones evangélicas de los milagros son legendarias. Desgraciadamente, existen mentalidades incapaces de comprender una palabra distinta de la palabra científica. En concreto, pues, hay que observar que el problema de la historicidad de los milagros de Jesús sólo puede ser resuelto «en el contexto de la decisión general que se tome con respecto a Jesús. Si uno ha decidido ya responder 'no' a las pretensiones de Jesús, entonces lo más seguro es que en-

(1) *Non di solo pane. Il Catechismo dei giovani*, CEI, Roma 1979, p. 80.

cuentre argumentos para rechazar también los milagros» (2).

Ya los propios testigos de los milagros de Jesús recurrían a brillantes, aunque inconsistentes, pretextos para no aceptar los signos que él realizaba, como es, por ejemplo, la acusación que se le hace de expulsar los demonios en virtud del Príncipe de los demonios (Mc 3, 22). Jesús se enfrenta duramente a esta mentalidad llena de prejuicios que cierra los ojos ante la luz manifiesta, y habla de «blasfemia contra el Espíritu Santo» (Mc 3, 28 s.). «Blasfema contra el Espíritu Santo es la actitud de quien, negando la evidencia, trata de interpretar los hechos adaptándolos a los propios prejuicios» (3).

Los estudiosos de los Evangelios han sometido los relatos de los milagros a muy detenido examen. El resultado global de todo ello lo sintetiza del siguiente modo un teólogo contemporáneo: «No hay ningún exegeta serio que no admita un núcleo de milagros históricamente ciertos realizados por Jesús» (4).

Un impresionante número de elementos convergentes habla en favor del carácter histórico global de las narraciones evangélicas de los milagros. Ante todo, la tradición evangélica sobre los milagros es unánime; y constituiría un enigma inexplicable dicha tradición si el Jesús terreno no hubiera realizado acciones milagrosas. Además, desde un punto de vista li-

(2) *Ibidem*, p. 80.
(3) *Ibidem*, p. 81.
(4) W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, p. 118 (trad. cast.: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1978[2]).

terario y de contenidos, los milagros están tan profundamente ligados y compaginados con la trama de los Evangelios que, sin ellos, los Evangelios perderían su consistencia. El Evangelio de Marcos, por ejemplo, está compuesto, en más de la mitad, por narraciones de milagros. René Latourelle ha tenido la feliz ocurrencia de observar que, sin los milagros, el Evangelio de Marcos «sería como el Hamlet de Shakespeare sin el príncipe de Dinamarca» (5).

Desde el punto de vista de los contenidos, los milagros de Jesús están estrechamente vinculados con el tema central de su anuncio (el Reino) y con las disputas con los Fariseos acerca del poder de perdonar los pecados (Mc 2, 1-12). A su vez, la predicación de los Apóstoles a raíz de la resurrección habla expresamente, aunque de un modo genérico, de Jesús de Nazaret como un «hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros» (Hech 2, 22; 10, 38-39).

Los milagros realizados por Jesús habían tenido muchas veces carácter público: en la época en que se escribieron los Evangelios aún debían de vivir testigos oculares de las acciones de Jesús que podían atestiguar que las narraciones evangélicas de los milagros respondían a la verdad. Por otra parte, por lo que sabemos, ninguno de los contemporáneos de Jesús puso en duda la actividad milagrosa de Jesús. Lo que se rebatía era la autoridad con la que realizaba los milagros (Mt 12, 22 ss.), o el

(5) R. LATOURELLE, «Autenticità storica dei miracoli di Gesù», en *Rassegna di Teologia* 15 (1974), p. 82.

hecho de que los realizara violando la ley del sábado o las tradiciones judaicas.

Hace ya tiempo que se observó que las narraciones evangélicas de los milagros poseían una intrínseca fuerza de credibilidad: Jesús realiza los milagros con extremada sobriedad y sencillez. No pretende explotar la credulidad o el miedo de la gente; ni siquiera accede a las peticiones de que realice prodigios espectaculares. Al realizar los milagros, Jesús no recurre a fórmulas mágicas, a complicadas manipulaciones o a ritos esotéricos. Lo más frecuente es que el milagro se produzca por medio de una simple palabra imperativa acompañada de un sobrio gesto simbólico.

La sencillez del milagro evangélico, que habla en favor de su historicidad, es especialmente manifiesta si se compara con otras narraciones de milagros transmitidos por antiguos textos, tanto helenísticos como judaicos. El ambiente helenístico nos ha transmitido el recuerdo de «milagros» acaecidos en el santuario de Esculapio, en Epidauro (Peloponeso). En los alrededores de este célebre santuario han aparecido diversas inscripciones en memoria de ciertos «milagros» frecuentemente extravagantes y fantasiosos, cuando no grotescos. La antigüedad helenística conoció también a un célebre taumaturgo, Apolonio de Tiana, filósofo neopitagórico que recorrió medio mundo en tiempos del emperador Trajano. Un siglo más tarde, exactamente el año 217 d.C., Filóstrato describió la azarosa vida de Apolonio en un libro de sabor novelesco en el que se narran diversos milagros realizados por el protagonista (la liberación de Efeso de la peste,

el descubrimento de un tesoro escondido, etc.) (6).

También el ambiente judaico ha conservado tradiciones que refieren milagros realizados por piadosos rabinos (lluvias milagrosas, curaciones, multiplicación de alimentos, etc.). Sin pretender negar *a priori* la historicidad de estos «milagros» que nos han sido transmitidos por la antigüedad judaica y helenística (¡no tienen por qué ser necesariamente mentiras!), sí debemos observar que en estos casos se trata de hechos difícilmente controlables, atestiguados por una documentación histórica bastante tardía y muchas veces teñidos de sabor legendario. En cualquier caso, se encuentran muy distantes de la sobriedad y la credibilidad interna de los milagros evangélicos, los cuales se insertan en un marco histórico, geográfico y cronológico perfectamente concreto. Por otra parte, forman un solo cuerpo con la misión salvífica de Jesús, están al servicio de su anuncio central del Reino de Dios, se realizan en una atmósfera de fe, no tienen ningún sabor mágico y están dotados de una finalidad altruista. Los milagros de Jesús pretenden traer alegría y salvación, no castigo, como es el caso de algunos milagros narrados en el Antiguo Testamento (Ex 7, 12; 2 Re 2, 23-24) (7).

---

(6) FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milán 1978.

(7) Una excelente presentación divulgativa de los milagros evangélicos, con una ágil confrontación con los milagros helenísticos, es la obra de AA. VV., *I miracoli del Vangelo*, Gribaudi, Turín 1978. Para una comparación entre, por una parte, los milagros evangélicos y, por otra, los milagros helenísticos y rabínicos, cf. L. SABOURIN, «'Miracles' héllenistiques et

En vistas a una ulterior profundización de la historicidad de los milagros evangélicos, recurrimos a los criterios establecidos por los estudiosos para verificar el carácter histórico de las palabras y acciones del Jesús histórico y que han sido expuestos en el capítulo 5. Aplicados a los milagros de Jesús atestiguados por los Evangelios, estos criterios encuentran un excelente campo de aplicación.

El *criterio de la diferencia* permite afirmar que los milagros de Jesús no son explicables ni en virtud de las concepciones hebraicas ni en virtud de la praxis de la primitiva comunidad cristiana. En el mundo hebraico, los profetas realizaban los milagros, pero lo hacían en el nombre de Yahvé. Jesús, por el contrario, los realiza en su propio nombre (Mc 2, 11: «A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa»; Lc 7, 14: «Joven, a ti te digo, levántate»). En la comunidad cristiana primitiva también los Apóstoles realizaban milagros, pero siempre y únicamente en nombre de Cristo (Hech 3, 6: «En nombre de Jesucristo Nazareno, ponte a andar»; Hech 9, 34; «Eneas, Jesucristo te cura: Levántate...»).

El *criterio de la coherencia* permite establecer que los milagros de Jesús son totalmente homogéneos con su enseñanza fundamental sobre la venida del Reino, tal como se expresa en los discursos, en las parábolas y en la oración del «Padrenuestro». Los milagros son precisamente los signos que manifiestan la presencia ya operante del Reino de Dios, que cambia radicalmente la situación humana de sufri-

---

rabbiniques», en *Bulletin de Théologie biblique* 2 (1972), pp. 283-308.

miento, de pecado y de muerte (Mt 12, 28; Lc 4, 16-21; 7, 18-23). Son invitaciones de Dios, llamamientos a la conversión, dentro del horizonte de la inminente venida del Reino (véanse las invectivas de Jesús contra Betsaida y Corozaín, que, a pesar de los milagros en ellas realizados, se han negado a convertirse: Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15). Los milagros de Jesús no son un fenómeno aislado y periférico, una especie de apéndice de la narración evangélica, sino que, por el contrario, se encuentran en el mismo centro e interfieren constantemente las pretensiones de autoridad de Jesús frente a la ley, el sábado o el perdón de los pecados. Del mismo modo que Jesús hablaba con *autoridad divina* a propósito de la ley, del sábado y del perdón de los pecados, así también actuaba con la misma *autoridad divina* sobre la muerte, la enfermedad, las fuerzas hostiles a Dios y hasta la propia naturaleza. Tiene mucha razón René Latourelle cuando observa: «Un milagro, sin la invitación a reconocer el *reino* inminente y a la *persona* que viene a instaurarlo, es un sinsentido o, a lo más, un simple prodigio» (8).

El *criterio del testimonio múltiple* permite afirmar la autenticidad de las informaciones evangélicas acerca de la actividad milagrosa de Jesús, porque son atestiguadas por todas las fuentes evangélicas (Marcos —fuente común a Mateo y Lucas, también llamada fuente «Q»— y las fuentes especiales, tanto de Mateo como de Lucas) y por los demás escritos del Nuevo Testamento. En particular, el *kerygma* primi-

(8) R. LATOURELLE, *art. cit.*, p. 91.

tivo menciona explícitamente la actividad milagrosa de Jesús (Hech 2, 22; 10, 38 s.).

Todo cuanto hemos dicho hasta ahora permite concluir que la tradición evangélica que atribuye los milagros a Jesús descansa sobre bases muy sólidas, al menos en su globalidad. Resulta sumamente difícil, por no decir imposible, establecer la autenticidad histórica de algunos detalles recurriendo únicamente a los métodos histórico-críticos, a los que nos atenemos en estas páginas basadas en la metodología histórico-crítica de la teología fundamental. Desde un punto de vista literario se observa en los Evangelios, aquí y allí, la tendencia a ampliar y enriquecer las sobrias narraciones de Marcos (compárense Mc 1, 34 y Mt 8, 16; Mc 5, 23 y Mt 9, 18). Hay estudiosos que aventuran la hipótesis de que alguna narración milagrosa podría ser la materialización de una determinada palabra de Jesús. Jean Galot, por ejemplo, afirma, con otros autores, que el relato de la moneda hallada en la boca del pez (Mt 17, 27) podría ser la materialización, en forma narrativa, de una palabra de Jesús según la cual el tributo habría sido pagado con el dinero obtenido de la pesca (9).

Así también, comentando la narración de los demonios enviados a la manada de puercos (Mc 5, 12-13, pars.), el mismo Galot habla de una «evidente ampliación» que puede comprenderse si se considera la hostilidad de los judíos hacia los puercos, pero que «contradice la constante actitud de Cristo, que jamás recurrió a prodigios para destruir bienes aje-

(9) J. GALOT, *Chi sei tu o Cristo?*, LEF, Florencia 1977, p. 148, n. 73.

nos» (10). También existen problemas relativos a las posesiones diabólicas. A este propósito, dice el *Catecismo de los jóvenes*: «Problemas históricos irresueltos, con respecto a los milagros de Jesús, son también los planteados por el oscuro fenómeno de la posesión diabólica, de la que se habla con frecuencia: ¿se trata de un modo primitivo y 'religioso' de referirse a simples enfermedades nerviosas u orgánicas (véase el caso del muchacho «poseído» por un espíritu mudo, de Mc 9, 14-29, que es probablemente un epiléptico), o se trata de otra cosa?

Sea cual sea la respuesta que se dé a estos interrogantes, no por ello resulta sustancialmente alterada la figura del Jesús taumaturgo que presentan los Evangelios» (11).

Significado de los milagros realizados por Jesús

Los milagros de Jesús no son simples hechos capaces de interesar al historiador o al aficionado a las ciencias ocultas. Los milagros de Jesús son, sobre todo, acciones preñadas de significado salvífico. Por este motivo, el Evangelio de Juan califica casi siempre los milagros de Jesús con el nombre de «signos». ¿Qué «significa» la actividad milagrosa de Jesús re-

(10) *Ibidem*, p. 153.

(11) *Non di solo pane. Il Catechismo dei giovani*, *op. cit.*, p. 82. Cf. también G. BISSOLI, «I miracoli di Gesù», en *Dossier giovani* n. 32, LDC, Turín-Leumann 1980; F. MUSSNER, *Los milagros de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1970; A. WEISER, *I miracoli di Gesù ieri e oggi*, Cittadella, Asís 1971; Id., *I miracoli di Gesù*, EDB, Bolonia 1980.

ferida en los Evangelios? Ya hemos respondido, al menos en parte, a esta pregunta en el parágrafo anterior, dedicado a la historicidad de los milagros. Tratemos ahora de responder de un modo más completo, sin perder de vista el interés dominante en toda nuestra búsqueda, que se resume en la pregunta *¿Quién es Jesús de Nazaret?*

Buscar el significado de los milagros equivale a escrutar los signos realizados por Jesús, para especificar la «cristología indirecta» presente en los mismos, del mismo modo que antes habíamos señalado la «cristología indirecta» contenida en sus palabras y en su mensaje sobre el Reino. Los milagros de Jesús son, ante todo, la manifestación concreta y tangible del Reino de Dios que ha penetrado en la historia humana. Con su actividad milagrosa, Jesús derrumba el reino de Satanás. «Has venido aquí para atormentarnos», exclama el endemoniado de Gerasa, según la versión de Mateo (8, 28-34), en cuyo favor realiza Jesús el milagro referido en el Evangelio de Marcos 5, 1-20. El señorío de Dios que desea salvar al hombre y devolverle su integridad, avanza al unísono con la acción de Jesús que expulsa a los demonios: «Si por el dedo de Dios (=con el poder divino) expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11, 20).

En Lc 11, 21-22 se habla de un hombre fuerte y bien armado que custodia su palacio, creyendo que con ello tiene a buen recaudo sus bienes. «Pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos» (v. 22). El «más fuerte» es Jesús, que realiza una actividad de liberación de los hombres del poder

del mal y del maligno. Los hombres, liberados de su esclavitud por el «más fuerte», quedan así en disposición de seguir a Jesús y creer en él.

Los milagros de Jesús son, además, el signo anticipatorio de la salvación total, de la salvación del Reino escatológico. «Si éstos son los signos del Reino —comenta el *Catecismo de los jóvenes* al hablar de los milagros—, parece evidente en qué consiste el Reino: en plenitud de vida, en cumplimiento de toda auténtica aspiración del hombre. Allí donde Dios afirma su señorío, allí vive el hombre; los que sufren, los que viven en sombras de muerte, los que no pueden contar con las ilusorias seguridades del bienestar y las riquezas, son los primeros en comprender lo que significa el acercamiento de Dios a los hombres» (12).

Con los milagros de Jesús surge el mundo nuevo, la nueva creación. En realidad, los milagros prefiguran y preanuncian también la transformación del mundo. La redención cristiana no se limita al mundo del espíritu, aunque lo privilegie. La redención tiene una densidad corpórea y cósmica: «debe invadir el cosmos entero con su luz y su poder; debe renovar todo lo que ha sido deteriorado por el pecado» (13). Los milagros, de este modo, son anticipaciones del gran y definitivo milagro de la resurrección, en la cual se manifestó plenamente *quién* era Jesús y *qué* era el Reino por él anunciado e inaugurado.

---

(12) *Non di solo pane. Il Catechismo dei giovani, op. cit.*, p. 84.

(13) R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione,* Cittadella, Asís, p. 459 (trad. cast.: *Teología de la Revelación,* Sígueme, Salamanca 1977[3]).

Por último, los milagros de Jesús son acontecimientos reveladores de su persona y su misterio. Legitiman a la persona que los realiza y el mensaje que dicha persona propone. El milagro, además, revela siempre la persona de quien lo realiza. Este aspecto es especialmente subrayado por el Evangelio de Juan, para quien los «signos» realizados por Jesús revelan que él es la *luz* (curación del ciego de nacimiento), la *vida* (resurrección de Lázaro), el *vino nuevo* de los tiempos mesiánicos (bodas de Caná), el *pan vivo* (multiplicación de los panes), etc. Pero también en los Sinópticos, si bien de un modo más discreto, los milagros de Jesús tienen esta misma función de revelación «cristológica». De hecho, atestiguan el poder salvífico de Jesús, son signos de su misión y autoridad divinas (Mt 9, 6-8). Lo que escandalizaba a sus contemporáneos y suscitaba disputas no era el hecho de que Jesús realizase milagros, sino la *autoridad* (en griego: *exousía*) que reivindicaba para realizarlos (Mt 12, 22-28).

Tanto los milagros como las palabras de Jesús nos ponen inevitablemente frente al interrogante: ¿quién es ese Jesús que, en virtud de una supuesta autoridad divina, realiza milagros y pretende hacer realidad el Reino de Dios, echando por tierra el reino de Satanás? ¿Quién es ese Jesús que realiza los milagros en nombre propio («yo te lo digo...») y haciendo que en la historia se vislumbre el alborear de la nueva creación?

Y aquí, en la respuesta a esta pregunta, es menester evidenciar la «cristología implícita» en los milagros de Jesús, semejante a la también «implícita» en su enseñanza y en su com-

portamiento ante la ley, el sábado y otras instituciones de Israel.

En el próximo capítulo trataremos de profundizar esta «cristología implícita» en las palabras, acciones y comportamiento del Jesús histórico, al objeto de hacer que aparezca la conciencia que el propio Jesús tenía de sí, conciencia a la que la resurrección de entre los muertos imprimirá un sello decisivo e irrefutable.

9. ¿Quién es Jesús de Nazaret?

Jesús es un tanto reacio a hablar de sí, «duda en definirse a sí mismo. Desea que sean los demás quienes lo descubran y experimenten el resultado de su descubrimiento. Esto significa que no ha querido fiar su identidad a una fórmula. Habría sido demasiado fácil, con el consiguiente riesgo de recoger una serie de adhesiones superficiales o de provocar el automatismo de las repeticiones» (1).

Esto se advierte de modo especial en el Evangelio de Marcos, precisamente llamado «el Evangelio del secreto mesiánico». En él, a quien de algún modo ha intuido *quién* es Jesús de Nazaret, se le ordena callar, no decírselo a nadie. El «secreto» de Jesús sólo se revela plenamente al final, y sólo a quien le ha seguido pacientemente en su camino. La reticencia de Jesús a la hora de hablar de sí mismo la explican los exegetas con una serie de consideraciones.

---

(1) J. GALOT, *Chi sei tu o Cristo?*, LEF, Florencia 1977, p. 14.

Ante todo, a Jesús le interesaba en primer lugar el Reino de Dios. Como hemos visto, aquí se encuentra en realidad el centro unificador y el corazón latente de su mensaje y de su acción. Por otra parte, si Jesús hubiera hablado demasiado abiertamente acerca de su persona, probablemente se habrían originado falseamientos e incomprensiones. Por razones de una mayor claridad, vamos a anticipar algunas conclusiones a las que más tarde hemos de llegar.

Jesús es el mesías, pero un mesías en muchos aspectos distinto del que la gente esperaba. Jesús no es el mesías nacionalista que busca el triunfo y el éxito popular; tampoco es el liberador del yugo romano, como deseaban los zelotes; ni siquiera es el mesías de la ley y de la gente piadosa, el esperado por los fariseos y otros grupos religiosos separatistas de la época. Jesús pretende ser el mesías humilde que recorre el poco popular camino de la cruz, que se sienta a la mesa con los pecadores y los publicanos, que no busca el triunfo mediante acciones ruidosas y espectaculares.

Por otra parte, Jesús es más que mesías. Es el Hijo mismo de Dios. Esta última idea debía de resultar particularmente inaceptable para un pueblo rígidamente monoteísta al que Moisés y los profetas habían llegado a prohibir cualquier intento de representar a Dios. Para hacer aún más compleja la situación, añádase además el hecho de que Jesús pretende ser el Hijo de Dios que revela y, a la vez, oculta su grandeza y su gloria por medio del infamante suplicio de la cruz. Para los propios discípulos, que habían comenzado tímidamente a creer en él como mesías e Hijo de Dios, la muerte de

Jesús en la cruz fue un elemento escandaloso y turbador que cuestionó su incipiente fe. La cruz, al menos en un primer momento, pareció ser el final de todo. Sólo la resurrección hizo que los discípulos pudieran superar definitivamente el obstáculo de la cruz, la cual «para un *griego culto,* debía de ser una *cruel insensatez;* para un *ciudadano romano,* una *execrable infamia;* para un *judío creyente,* una *maldición de Dios*» (2).

Hemos anticipado algunos casos sobre las que habremos de volver más tarde. Volvamos ahora de nuevo al tema del mensaje y la actividad de Jesús antes de su muerte. ¿Qué elementos podemos encontrar en ellos que puedan abrirnos paso hacia la persona y la profunda identidad de Jesús? Jean Galot nos advierte que no debemos esperar fulgurantes evidencias. El Hijo de Dios se revela con discreción. «Las palabras con las que Jesús reveló su identidad —observa Galot— no poseen la fulgente claridad que habríamos deseado o esperado en quien desea hacerse ver como Hijo de Dios, sino que, debido a su oscuridad, siguen sujetas a discusión. Jesús jamás renunció a su discreción; pudiendo haber afirmado abiertamente ser Dios, jamás se expresó de tal modo. Procedió a base de alusiones, insinuaciones o veladas demostraciones que dejaban sub-

---

(2) H. KUENG, *Essere cristiani, op. cit.,* p. 447. Véase, por ejemplo, la objeción hecha a Justino por su interlocutor en el *Diálogo con Trifón,* cap. 32: «Las Escrituras nos fuerzan a esperar que ha de ser alguien glorioso y grande quien recibe... el reino eterno. Sin embargo, ése al que vosotros llamáis Cristo vivió deshonrado y sin gloria, hasta el punto de tener que soportar la extrema maldición de la ley de Dios: de hecho, fue crucificado».

sistir una zona de misterio» (3). Jesús es Hijo de Dios ¡en la humildad!

Se trata, pues, de intentar identificar aquellas discretas manifestaciones «indirectas» de la persona de Jesús a las que hemos aludido en los capítulos precedentes (cristología indirecta o implícita). Y ya desde ahora podemos sintetizarlas en tres proposiciones: *a*) Jesús adujo extraordinarias pretensiones a la hora de proponer su mensaje en nombre de Dios; *b*) Jesús manifestó con su obrar la extraordinaria conciencia de ser el Salvador enviado por Dios; *c*) Jesús tuvo con Dios una relación filial única e incomparable.

Jesús adujo extraordinarias pretensiones a la hora de proponer su mensaje en nombre de Dios

A primera vista, Jesús debió de asemejarse a los maestros de la ley de su tiempo: reunió en torno a sí a un grupo de discípulos a los que adoctrinó en la ley y en el cumplimiento de la voluntad divina. Pero es precisamente la relación de Jesús con la ley lo que le distingue de los otros maestros. Los rabinos de la época, aun perteneciendo a distintas escuelas teológicas, tenían en común la certeza acerca del valor vinculante y absoluto de la ley. Las diferencias entre los diversos maestros y sus respectivas escuelas se referían únicamente al modo de interpretar esta ley vinculante y absoluta. Jesús abandona esta base comúnmente presupuesta en todos los doctores de la ley y, junto a la palabra del Dios del Antiguo Testamento, pone *su*

(3) J. GALOT, *op. cit.*, p. 165.

propia palabra, a la que atribuye la misma autoridad: «Habéis oído que se dijo (por Dios) a los antepasados... Pues yo os digo...» (Mt 5, 21 s.; cf. también Mt 5, 27 s. 31 s. 33 s. 38 s. 43 s.). Aquí se encuentra la radical diferencia entre Jesús y los rabinos, diferencia inmediatamente percibida por sus oyentes, los cuales estaban «asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22). «¿Qué es esto? —se preguntaba la gente—. ¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad! » (Mc 1, 27).

La impresión que Jesús producía en sus oyentes la expresan los Evangelios con el término característico de «autoridad» (en griego: *exousía*). «Evidentemente —continúa Bornkamm—, en esta palabra 'autoridad' está ya todo el misterio de la personalidad y la influencia de Jesús, tal como lo entiende la fe... Sin embargo, con dicha expresión se designa una realidad propia del Jesús histórico, anterior a toda interpretación» (4).

La autoridad de Jesús, su conciencia de ser el representante autorizado de Dios en la tierra, se expresa de un modo singular en el recurso que hace Jesús a lo que Joachim Jeremias llama el «yo enfático», atestiguado tanto por los Sinópticos como por el cuarto Evangelio. Este «yo» de Jesús encierra una profundísima «cristología implícita». La seguridad que no conoce la menor vacilación, como se desprende de ese «yo os digo», deja entender que Jesús está seguro de anunciar de manera defi-

(4) G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Claudiana, Turín 1968, p. 54 (trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1977[2]).

nitiva la voluntad de Dios. «El que pronuncia el *yo os digo* de las sucesivas antítesis (del capítulo 5 de Mateo) no sólo se presenta como el legítimo intérprete de la ley..., sino que tiene la osadía, realmente única y revolucionaria, de ponerse en contraposición a la ley... Tampoco tiene precedentes en el ambiente de Jesús —y por eso resulta sorprendente para sus contemporáneos— el *yo* unido a la conciencia de hablar con autoridad que emplea Jesús de manera imperativa en las curaciones (Mc 9, 25: «yo te lo mando»; cf. Mc 2, 11, pars.: «a ti te digo»), así como en las palabras de envío en misión (Mt 10, 16: «Mirad que yo os envío...») y en las expresiones de consuelo (Lc 22, 32: «pero yo he rogado por ti...»).

Este *yo* va unido al *amen*, por lo que da a entender que habla en la plenitud de la autoridad divina; pretende gozar de la doble *autoridad* regia de Dios, es decir, del poder de perdonar y de legislar. Exige prescindir de cualquier otro vínculo, incluido el que liga al padre y a la madre (Mt 10, 37, pars.). Afirma que la salvación depende de la profesión de fe en él (Mt 10, 32, pars.). Toma directamente el lugar de la ley; de hecho, en el judaísmo de la época se decía: quien escucha las palabras de la ley y realiza buenas obras, se construye un sólido fundamento; aquí, por el contrario, se afirma: quien escucha mis palabras... (Mt 7, 24-27). El *yo* enfático denota la conciencia de ser el representante de Dios» (5).

---

(5) J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, I: *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1976[2], pp. 288-289 (trad. cast: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1977[3]). He traducido las palabras griegas y hebreas. Los subrayados son míos.

Con su forma de obrar, Jesús manifestó ser el Salvador enviado por Dios: El actuaba en el lugar de Dios

Enumeremos algunos aspectos de la praxis de Jesús que verifican esta afirmación:

1. *Jesús se sienta a la mesa con los publicanos y los pecadores.* Es ésta una tradición evangélica sólidamente atestiguada y confirmada incluso por la forma despectiva con la que muy pronto debió de designarse a Jesús: «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19).

La comunidad de mesa significa en el judaísmo comunión de vida y aceptación mutua. En algunos casos, el tomar la comida en común tenía, sin más, el significado de un anticipo del banquete celeste. Los banquetes de Jesús con los pecadores, supuestas estas concepciones de la época, adquirían densidad teológica: con su comportamiento que suscitaba el escándalo (Mt 11, 19, par.; Lc 5, 30: 15, 30; 19, 7), Jesús, en la práctica, acogía a los pecadores en la comunión con Dios. Con esta praxis, Jesús reivindicaba el poder de perdonar los pecados, junto con el poder de restablecer definitivamente las relaciones entre Dios y los hombres que habían quedado rotas por el pecado.

Al actuar de esta manera, Jesús pretende «indirectamente» estar en perfecta sintonía con los propósitos de Dios, a la vez que manifiesta tener una relación íntima y profunda con el mismo Dios. A la praxis de «convivialidad» con los pecadores se une indisolublemente en Jesús la praxis del perdón *explícito* de los pecadores. Jesús no se limita a anunciar que Dios perdona

los pecados: esto lo cree cualquier devoto judío. Jesús, además, se arroga el derecho de decir a una persona concreta: «Tus pecados te son perdonados». Consiguientemente, no tarda en hacerse sentir la reacción de quien se ve desconcertado por esta inaudita pretensión: «Pero ¿qué habla éste? ¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?» (Mc 2, 6b-7).

El comportamiento del Jesús que perdonaba los pecados debió de suscitar en todos los bien-pensantes de la época una reacción de este tipo: «Un hombre se atreve a anticipar aquí el juicio de Dios. En contra de todas las tradiciones de Israel, alguien está aquí haciendo lo que está reservado sólo a Dios; la suya es una ingerencia en la esfera divina, una usurpación del más divino de los derechos divinos» (6).

A la acusación de blasfemo, Jesús responde, entre otras cosas, con las *parábolas* que hablan de la alegría de Dios por la recuperación de la oveja perdida, por la vuelta a casa del hijo pródigo, por el hallazgo de la moneda extraviada (Lc 15). O bien con la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14) y con la de los obreros de la viña (Mt 20, 1-15). Es significativo el hecho de que en todas estas parábolas «Jesús justifica su conducta remitiéndose al comportamiento de Dios: él actúa como representante de Dios» (7).

2. *Jesús realiza milagros.* Estos, como ya hemos visto, significan que el señorío de Dios, que desea salvar íntegramente al hombre, ha entrado en la historia humana precisamente a

(6) H. KUENG, *op. cit.*, p. 306.
(7) J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 289.

través de la acción de Jesús. Dios actúa como señor y salvador mediante la persona y la obra de Jesús, como lo atestigua el célebre dicho que refiere Lucas (11, 20): «Si por el dedo (=por el poder) de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios».

Esta conciencia que Jesús manifiesta de ser él el señorío de Dios que se verifica aquí y ahora en la historia de los hombres, inaugurando la nueva creación, se trasluce igualmente de una serie de imágenes y expresiones a las que el propio Jesús recurre:

— Jesús es el enviado del Padre, venido para llamar a los pecadores (Mc 2, 17, pars.; Lc 19, 10);
— Jesús es el médico de los enfermos (Mc 2, 17, pars.);
— con Jesús se cumple el tiempo de la salvación (Mc 1, 15, par.). Por eso proclama: «Dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen» (Mt 13, 16);
— Jesús es el esposo (Mc 2, 19) que trae la novedad del Reino, simbolizada en el vestido y en el vino nuevos (Mc 2, 21-22);
— allí donde entra y es acogido Jesús, llega la salvación, como sucede con Zaqueo, a quien dice Jesús: «Hoy ha llegado la salvación a esta casa» (Lc 19, 9);
— Jesús es quien tiene el poder de reconstruir el nuevo templo de Dios (Mc 14, 58, pars.).

Las acciones de Jesús, cuyo alcance perci-

bían sus oyentes, suscitan la pregunta acerca de su persona: «¿Con qué autoridad haces esto?, o ¿quién te ha dado tal autoridad para hacerlo?» (Mc 11, 28).

3. *Jesús actúa incluso en sábado,* es decir, siempre que es necesario para bien de los hombres. Esto originaba el escándalo. El sábado, en realidad, era el día de descanso en el que hasta Dios, según el relato sacerdotal del Génesis, descansó tras el trabajo de los seis días de la creación (Gn 2, 2). Jesús justifica su proceder afirmando que «el Hijo del hombre también es señor del sábado» (Mc 2, 28). Evidentemente, con esta afirmación Jesús se ponía en un plano de igualdad con Dios, del mismo modo que dejaba entender su singular relación con la ley.

4. *Jesús pide a los hombres que se decidan en favor de Dios* (conversión y fe). Esta decisión se verifica concretamente en la relación que los hombres establecen con el propio Jesús. Para llegar a Dios, los hombres deben reconocer y aceptar a Jesús y su mensaje: «Quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (Mc 8, 38).

Jesús exige un amor total y exclusivo, superior al que cada cual pueda sentir por las personas más queridas: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 37).

Llega incluso a exigir la entrega de la vida misma, si es necesario: «El que pierda su vida

por mí, la encontrará» (Mt 10, 39). Acoger a Jesús es, por lo tanto, decisivo y determinante en relación a la salvación final (Lc 12, 8 ss.).

Todas estas exigencias de Jesús plantean el problema de su persona. En efecto, Jesús aduce unas pretensiones que sólo Dios puede alegar con respecto a los hombres. También es significativo el hecho de que ese mismo Jesús que invita a no juzgar al prójimo (Mt 7, 1-5) se reserve para sí el poder de juzgar a todos los hombres, poder que, evidentemente, compete únicamente a Dios (Mt 16, 27; 25, 31-46).

5. La forma de actuar de Jesús y las respuestas que da a sus interlocutores dejan entender que *él es superior a todos los personajes, a todas las instituciones y a todas las realidades religiosas de Israel.* La actitud de Jesús con relación a la ley afirma su superioridad con respecto a Moisés, el máximo legislador de Israel, y con respecto a la ley, la más importante de las instituciones judías (Mt 5, 21-48). A Jesús ni siquiera se le puede encuadrar del todo en el esquema del profeta, otra importantísima institución de Israel, a pesar de que mucha gente pensaba que él era uno de los profetas (Mc 6, 15).

El propio Jesús se consideró a sí mismo como profeta. La cristología más antigua, a su vez, en su primer intento por llegar a la identificación personal de Jesús, lo consideró como el profeta de los últimos tiempos, el profeta del Reino definitivo de Dios (8). Y, sin embargo, la figura del profeta no llega a adaptarse del todo a la persona de Jesús. Su modo

---

(8) E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 499 ss.

de hablar no es el de los profetas, los cuales se apresuraban a distinguir cuidadosamente sus propias palabras de la palabra de Dios. Lo que ellos anunciaban como palabra de Dios venía introducido, intercalado o concluido con expresiones como «Así habla el Señor», «Oráculo del Señor», «Palabra del Señor» (por ej., Jer 2, 2 s. 5. 9. 12. 19). En Jesús no hay el menor rastro de estas típicas distinciones de los profetas. Evidentemente, Jesús pretende tener autoridad divina no sólo al proferir tal o cual palabra: Todo su anuncio es «palabra de Dios». En la práctica, Jesús pone en el mismo plano su palabra y la palabra de Dios.

¡Por encima de la palabra del profeta no puede haber más que la propia palabra de Dios!

Si Jesús acepta ser considerado profeta, desea, sin embargo, que quede bien clara su superioridad absoluta sobre los demás profetas: «Muchos profetas y justos desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron» (Mt 13, 17).

Jesús es superior a los sabios de Israel que reconocían en Salomón al maestro insuperable de sabiduría: «aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12, 42), declara Jesús a los escribas y fariseos que querían ver una señal. Jesús es superior al rey David, como se desprende de la pregunta que hace a sus oyentes en el sentido de si el Mesías había de ser hijo o señor de David (Mc 12, 35-37). En algunos pasajes ya elaborados teológicamente del Evangelio de Juan, se manifiesta la superioridad de Jesús con respecto a los patriarcas del pueblo de Israel: Abrahán (Jn 8, 52-59) y Jacob (Jn 4, 12-14).

De la superioridad de Jesús sobre el sábado ya hemos hablado. Y, por último, la afirmada superioridad de Jesús con respecto al templo de Jerusalén (Mt 12, 6; Mc 14, 58, par.) constituirá una de las principales acusaciones ante el tribunal del Sanedrín.

Incluso a los ángeles es superior el Hijo, según declara Jesús en su discurso escatológico (Mc 13, 32).

De las palabras de Jesús, pronunciadas con *autoridad,* y de sus obras, realizadas con *poder,* surge la «cristología indirecta». No ya una cristología cualquiera, sino la cristología del Hijo de Dios. Los poderes reivindicados por Jesús (sobre la ley, sobre el sábado, sobre el pecado y sobre el juicio) y su pretensión de inaugurar y mediar la salvación definitiva de Dios, lo colocan a un nivel divino. En el encuentro con él —y ésta es la inaudita pretensión de Jesús— se experimenta la presencia salvífica de Dios. En Jesús «se entra en contacto con Dios y con su Reino; en él se encuentran la gloria de Dios y su juicio; él es el Reino de Dios, la palabra de Dios, el amor de Dios en persona» (9).

¿De dónde le vienen a Jesús esa certeza y esa conciencia? Los Evangelios nos dan la respuesta: de la relación única y absolutamente incomparable que Jesús tiene con Dios Padre.

Jesús tuvo con su Padre una relación filial única e incomparable

También en este punto se diferenció profundamente Jesús de su tiempo y de la tradición

(9) W. KASPER, *op. cit.,* p. 138.

a la que cualquier judío se remitía constantemente y que estaba contenida en los libros del Antiguo Testamento. Con el Padre que lo ha enviado, Jesús tiene una relación tan íntima y profunda que le pone en un plano de igualdad con El.

Incluso algunos representantes de la teología protestante liberal, como Harnack, observaron que Jesús tenía un vivísimo sentido de la paternidad divina. Pero, para la teología liberal, Jesús era hijo de Dios igual que lo somos nosotros. Tan sólo variaba el grado de intensidad. Harnack llega a afirmar sin más que «el Evangelio, tal como lo anunció Jesús, no habla del Hijo, sino únicamente del Padre». ¡Como si se pudiese hablar de Dios Padre sin hablar del que es su Hijo!

Un cuidadoso análisis de cuanto afirman los Evangelios nos permite, por el contrario, concluir que el Evangelio anunciado por Jesús habla del Padre y del Hijo o, mejor, de la relación totalmente única y singular por la que Jesús es Hijo de Dios de un modo *cualitativamente* distinto de como lo somos nosotros. Sorprende, ante todo, la manera nueva e insólita con que Jesús se dirige al Padre. Una sola vez, en el momento de la Pasión, Jesús se dirige en oración al Padre con el término arameo *Abba*: «¡Abba, Padre!» (Mc 14, 36).

Joachim Jeremias, sin embargo, ha demostrado de un modo bastante convincente que en sus oraciones Jesús siempre se habría dirigido a Dios con la invocación «*Abba*», con la única excepción del grito que profirió en la cruz (Mc 15, 34, par.), excepción motivada por el hecho de que en aquel momento Jesús está recitando el Salmo 22. El propio J. Jeremias ha

demostrado que en los cinco estratos de la tradición evangélica Jesús se dirige a Dios con la expresión «Padre mío» (una vez en Marcos, 14, 36; tres veces en la fuente «Q», común a Mateo y Lucas; dos veces en el material propio del Evangelio de Lucas; una vez en el material propio del Evangelio de Mateo; nueve veces en el Evangelio de Juan). Este «testimonio múltiple» es un buen indicio de historicidad.

Este modo constante de dirigirse Jesús al Padre con las expresiones «*Abba*» y «*Padre mío*» es especialmente significativo por el hecho de que «no poseemos una sola prueba de que en el judaísmo se dirigiera nadie a Dios llamándole *Abba*» (10).

Ya el dirigirse a Dios con el título de «Padre» era algo bastante infrecuente en el judaísmo. Pero el dirigirse a él con la invocación «*Abba*» era una novedad absoluta. En realidad, «*Abba*» era una expresión que formaba parte del lenguaje cotidiano y familiar (no sólo infantil, como a veces se dice). «A la sensibilidad de los contemporáneos de Jesús —hace observar J. Jeremias— le habría parecido irreverente, más aún, imposible, dirigirse a Dios con esta jerga familiar» (11).

El hecho de que, al dirigirse al Padre, Jesús emplee esta expresión del lenguaje familiar, nos abre una rendija muy importante para entender su relación con Dios. Se trata de una relación única, distinta de todas cuantas conocemos; una relación hecha de total confianza, de plena conciencia de ser «el Hijo».

---

(10) J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 81.
(11) J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 82.

Y aquí encontramos el fundamento último de la historia y la persona de Jesús; de aquí se derivan su autoridad y su poder. De hecho, la expresión «*Abba*» contiene en germen toda la cristología del Hijo de Dios; germen que será desarrollado y explicitado el año 325 por el Concilio de Nicea, que afirma que Jesucristo tiene la misma naturaleza que el Padre («consustancial al Padre»).

Jesús, a pesar de haber enseñado a sus discípulos a dirigirse a Dios llamándole «Padre» (Lc 11, 2), sin embargo, distingue su filiación divina de la de los demás hombres. Con excepción de la oración enseñada a los discípulos, Jesús nunca dice: «Padre nuestro». Hablando a sus discípulos, Jesús se refiere a «vuestro Padre» (Mt 6, 8 y 15; 10, 20 y 29; etc.), a «su Padre» (Mt 13, 43).

La formulación más clara de la distinción la encontramos en las palabras de Jesús a María Magdalena después de la resurrección: «Subo a mi Padre y vuestro Padre...» (Jn 20, 17). «Semejante firmeza en la distinción —observa Jean Galot— debe corresponder a un uso muy claro por parte de Jesús». Jesús ha hecho partícipes de su filiación a los discípulos, «pero haciendo que subsista la distinción. La filiación de Jesús sigue siendo única, a pesar de que adquiera una extensión universal» (12).

Hay una parábola de Jesús especialmente elocuente al respecto: la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12). Después del repetido envío de los *siervos* (=los profetas), el dueño de la viña (=Dios) envía a su *hijo querido,* único heredero (=Jesús). En comparación

(12) J. GALOT, *op. cit.,* p. 114.

con Jesús, los profetas son *siervos*. Sólo El es el *hijo*.

Hay también una célebre frase de Jesús que resulta muy iluminadora para comprender su relación única e irrepetible con el Padre: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27).

Durante mucho tiempo hubo quienes descaliifcaron este dicho por considerarlo «un producto tardío de la comunidad helenística» o «un meteorito caído del cielo joánico». Joachim Jeremias, sin embargo, ha demostrado que este dicho pertenece, «sin posibilidad de error», al ámbito lingüístico semítico. «No hay nada —escribe J. Jeremias— contra la autenticidad de Mt 11, 27, par.; más aún, habla decididamente en su favor la íntima relación de este dicho con el apelativo *Abba* dado a Dios por Jesús» (13). Con este dicho pretende Jesús expresar que el Padre le ha transmitido la plena manifestación de sí mismo y que, por lo tanto, únicamente Jesús puede abrir a los demás el verdadero conocimiento de Dios.

J. Jeremias traduce Mt 11, 27 con la siguiente versión que no es literal, sino únicamente de sentido, con el fin de hacer ver su alcance teológico: «Del mismo modo que el padre habla con su hijo, del mismo modo que le enseña la letra de la Toráh (ley), del mismo modo que le introduce en el delicado secreto de su oficio, del mismo modo que no le oculta nada, sino que le abre su corazón a diferencia de todos los

---

(13) J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 74

demás, así también Dios me ha hecho partícipe de su conocimiento» (14).

La conciencia de Jesús de ser, de un modo único y singular, el destinatario y mediador del conocimiento del Padre, no se encuentra expresada únicamente en Mt 11, 27. Otros dichos del propio Jesús van en la misma línea. Así, por ejemplo, la proclamación: «¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron» (Lc 10, 23b-24; cf. Mt 13, 16 s.; Mc 4, 11; Lc 8, 10 s.).

Señalemos ahora algunas expresiones de las que se deduce la singular conciencia que Jesús tenía de su relación incomparable con Dios. Se trata de las expresiones: «he venido», «he sido enviado», «he salido». Estas expresiones afirman la preexistencia de Jesús con el Padre. «El Jesús terreno jamás se concibió a sí mismo 'desde abajo', sino que se concibió como procedente de una misión 'de lo alto', como anuncio y signo del Reino de Dios que se acerca, como Hijo de aquel a quien llamaba Padre suyo de un modo absolutamente particular» (15).

Examinando las palabras y la actividad de Jesús, hemos llegado a entrever su identidad. Hemos caído en la cuenta de que los textos evangélicos están llenos de alusiones a la divinidad de Cristo. «Pero esto sólo lo admiten quienes están dispuestos a descubrir esa divinidad... Para revelarse tal como es, una identi-

(14) *Ibidem,* p. 75.
(15) A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie oggi,* Paideia, Brescia 1979, p. 146.

dad divina ha de consignarse como superación de todos nuestros conceptos humanos; Jesús jamás dejó de hacer sentir a quienes le rodeaban, hasta qué punto era misteriosa su persona... Jesús, efectivamente, nos ha introducido en el misterio, pero haciendo que el misterio conserve su carácter de misterio» (16).

El misterio se deriva de la infinitud de Dios y de la finitud humana. Pero en el caso de Jesús hay algo más. Jesús vino al mundo en la humildad de la carne; el Hijo y Señor se ha manifestado como siervo. Así lo expresa, de un modo óptimo, un antiguo himno de la primitiva liturgia cristiana que Pablo incorporó en su carta a los Filipenses:

> «Jesús, siendo de condición divina,
> no retuvo ávidamente
> el ser igual a Dios,
> sino que se despojó de sí mismo,
> tomando condición de siervo,
> haciéndose semejante a los hombres
> y apareciendo en su porte como hombre;
> y se humilló a sí mismo,
> obedeciendo hasta la muerte
> y muerte de cruz» (Flp 2, 6-8).

Sólo con la resurrección *el siervo* se manifestará como *el Señor*.

---

(16) J. GALOT, *op. cit.*, pp. 174-175.

10. Jesús resucitó de entre los muertos

Si Cristo no hubiera resucitado...

La resurrección abre un nuevo capítulo en la comprensión de Jesús No se trata de un capítulo totalmente nuevo, en el sentido de que los elementos necesarios para llegar a identificar a Jesús, de algún modo ya estaban presentes en su anuncio, en su acción y en su especialísima relación con el Padre.

Con la resurrección se efectúa el paso de la «cristología indirecta» o implícita a la «cristología explícita». La Iglesia primitiva consideró la resurrección de Jesús como la confirmación divina de su misión. Puesto que Dios mismo había intervenido resucitándolo de entre los muertos, Jesús se convierte en el contenido, el centro y la norma de la fe de la Iglesia y de su anuncio. Se produce aquí el paso del *Jesús que predica* el Reino de Dios al *Cristo predicado* por los Apóstoles. Y no es lícito hablar de un abismo insuperable entre ambos momentos. Se trata, más bien, de «una nueva venida del que ya había venido con anterioridad» (E. Jün-

gel). «Las dos dimensiones, el anuncio de Jesús y el testimonio de fe de la Iglesia, el mensaje pre-pascual y el post-pascual —dice J. Jeremias—, están indisolublemente unidas, no se pueden separar la una de la otra. Pero tampoco se pueden equiparar, en cuanto que entre ellas existe la misma relación que entre la llamada y la respuesta» (1).

Es la resurrección de Jesús de entre los muertos la que nos permite superar el insuperable obstáculo denunciado por Lessing, para quien las verdades eternas y necesarias no podrían depender de hechos contingentes. La intervención de Dios, que resucita a Jesús de entre los muertos, demuestra que el carácter único y singular de Jesús de Nazaret y de su andadura terrena ha sido elevado a un significado nuevo y universal. Sin resurrección, no hay fe en Cristo. Si Jesús de Nazaret no hubiera resucitado, jamás habría nacido el cristianismo. La fe y la esperanza de los cristianos habrían quedado en el aire, colgadas en el vacío. El cristianismo y la Iglesia tienen su origen en este inaudito anuncio: ¡*Dios ha resucitado a Jesús de la muerte*! En el cristianismo todo depende de la verdad de este anucio.

El año 56 d. C., escribiendo a la comunidad de Corinto, recordaba Pablo con cuánta insistencia había predicado a la misma comunidad acerca de la muerte y la resurrección de Cristo tiempo atrás, hacia el año 50, y concluía: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra pre-

---

(1) J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 355-356. Yo mismo he tratado la resurrección de Jesús, para el público juvenil, en el *Dossier giovani* n. 30, LDC, Turín-Leumann 1979. Tomo de nuevo aquí algunas consideraciones expuestas en dicho Dossier.

dicación y vana también vuestra fe» (1 Cor 15, 14).

Supongamos que nuestras informaciones sobre Jesús terminaran con la noticia de su muerte y que nunca hubiera resonado en la tierra el anuncio de su resurrección. En tal caso, a Jesús se le recordaría hoy como se recuerda a Sócrates, Confucio, Buda... los «hombres normativos» de los que habla Karl Jaspers. Probablemente se seguirían citando algunas palabras de Jesús, como las bienaventuranzas o el mandamiento del amor. Pero para muchos, como para casi todos los judíos de hoy, la muerte infamante de Jesús seguiría proyectando una sombra de sospecha sobre su persona y su mensaje. Ese Jesús que muere entre dos ladrones, condenado por todas las formas de poder establecido, ¿acaso no ha sido desaprobado y abandonado por Dios, en cuyo nombre pretendía hablar y actuar? Es sintomático que el libro de D. Flusser concluya con las palabras de Jesús en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34).

Sin la resurrección, tendríamos poquísima documentación sobre Jesús. Todos los escritos de cierta importancia que hablan de él (Evangelios, Hechos de los Apóstoles, cartas, Apocalipsis), en realidad parten del convencimiento de que Jesús ha resucitado de la muerte y sigue viviendo entre los suyos. Sin la resurrección, ni siquiera tendríamos los Evangelios, según afirman los expertos en Nuevo Testamento. De hecho, todo el material narrativo de nuestros Evangelios está «impregnado de la figura del Cristo glorioso que se describe a lo largo de ellos como una filigrana» (R. Pena).

Fue la resurrección de Jesús, percibida co-

mo intervención de Dios en su favor y como aprobación de su conducta y de su desconcertante «praxis mesiánica», la que hizo apremiante el deseo de saber más de cerca quién había sido aquel Jesús de Nazaret en cuyo favor había intervenido Dios de un modo tan original y convincente.

Si la «causa de Jesús» pudo seguir adelante después de su violenta muerte, fue porque existía el convencimiento de que con la cruz no había concluido todo, sino que, por el contrario, «aun en la muerte, Dios le había seguido siendo fiel, de manera que ahora él vivía para siempre en el Reino de Dios, al tiempo que su 'causa', al pasar a través de la muerte, se había realizado plenamente y de un modo insospechadamente nuevo» (2).

Si Jesús no hubiera resucitado, sería uno de tantos hombres asesinados por la injusticia humana. Su «causa» y su propia persona se habrían perdido defintivamente «y ningún artificio hermenéutico habría sido capaz de despertarla a una nueva vida» (W. Kasper).

Es fácil comprender, pues, cómo la primera palabra de la comunidad cristiana, más de treinta años anterior a los Evangelios, se fijó en lo esencial, centrándose precisamente en el Cristo resucitado. «A este Jesús —dice Pedro en nombre de todos los discípulos— Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hech 2, 32). A las palabras de Pedro hace eco el testimonio unánime de todos los escritos del Nuevo Testamento, los cuales tienen como

(2) A. SCHILSON - W. KASPER, *op. cit.*, pp. 146-147.

centro de interés vital el caso de ese Cristo que muere y resucita por nosotros.

Es, por lo tanto, un descomunal error histórico afirmar que la cristología, que el interés por la persona de Cristo, habrían sustituido poco a poco, en el cristianismo primitivo, al discurso sobre la praxis mesiánica de Jesús. Del mismo modo se equivocan todos los que separan el mensaje y la praxis de Jesús de su persona. El mensaje y la praxis de Jesús de Nazaret son recordados y relatados por las subsiguientes generaciones precisamente porque la persona de Jesús ha triunfado sobre la muerte. «Jamás ha habido —escribe Carlo M. Martini— un cristianismo primitivo que haya afirmado como primer mensaje: 'amémonos los unos a los otros', 'seamos hermanos', 'Dios es Padre de todos', etc. Del mensaje 'Jesús ha resucitado verdaderamente' se derivan todos los demás» (3).

Las negaciones de la resurrección de Jesús

La resurrección de Jesús es un hecho histórico y un misterio que se sustrae a nuestras experiencias habituales y a los conceptos con los que estamos familiarizados. Esto explica por qué en la religiosidad popular, por ejemplo, se acentúan principalmente la pasión y la muerte de Jesús, en detrimento de su resurrección. La pasión se presta a representaciones y dramatizaciones; por otra parte, los Evangelios ofre-

(3) C. M. MARTINI, «Ultime ricerche sulla Risurrezione di Cristo», en *Rassegna di Teologia* 15 (1974), p. 51.

cen experiencias con las que cualquier persona, antes o después, debe contar durante su vida. La resurrección, por el contrario, no se presta a representaciones, carece de enganches con la experiencia cotidiana, más aún, es algo absolutamente único e inédito, una especie de nueva creación. Los mismos escritos neotestamentarios jamás describen la resurrección de Jesús, al contrario de lo que, por su parte, hará el Evangelio apócrifo de Pedro en el siglo II (4). Todos ellos emplean diversos lenguajes para indicar que la resurrección es un dato que escapa a nuestras experiencias y a nuestros conceptos habituales.

Tampoco hoy resulta fácil hablar de la resurrección de Jesús. Tal vez radica aquí una de las razones por las que, desde los comienzos del cristianismo, la resurrección chocó con incomprensiones y resistencias. Los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles nos hablan de la «incredulidad y dureza de corazón» de los discípulos de Jesús, hasta el punto de hacerse acreedores a duros reproches por parte del Resucitado (Mc 16, 14; Mt 28, 17; Lc 24, 25).

Cuando Pablo llevó el mensaje del Cristo Resucitado a la *intelligentsia* de Atenas, también topó con el rechazo y hasta el escarnio (Hech 17, 32).

Pero la gran época de las negaciones de la resurrección de Cristo tuvo su inicio en el siglo XVIII y se extiende hasta el día de hoy, si bien bajo unas formas «hermenéuticamente» muy sofisticadas. Para eliminar de la historia

---

(4) Cf. el texto citado por X. LEON-DUFOUR en *Résurrection de Jésus et message pascal*, Du Seuil, París 1971, pp. 341-342 (trad. cast.: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1978[3]).

la resurrección de Cristo se propusieron numerosas teorías, algunas de las cuales se mencionan hoy como parte de una fantasía llena de prejuicios, sin ninguna plausibilidad científica. Mencionemos algunas de ellas.

La teoría del fraude o del engaño (Reimarus) sostiene que los relatos evangélicos de la resurrección serían un engaño, una falsificación deliberadamente pretendida por los discípulos, los cuales, decepcionados por la muerte de Jesús y frustrados en sus esperanzas, habrían robado su cadáver y propalado después la falsa noticia de su resurrección, apoyándose en el recurso del sepulcro vacío.

La teoría de la sustracción, que se presenta con diversas variantes, afirma que todo se originó en el hecho de que los discípulos no encontraran en el sepulcro el cadáver de Jesús. La inexplicable desaparición del cadáver (que, según ellos, habría que explicar en el sentido de que fue robado por los judíos, o trasladado a otro lugar por José de Arimatea, o incluso que desapareció tragado por la tierra a causa de un terremoto) habría hecho germinar en los discípulos la idea de la resurrección.

La teoría de la muerte aparente (G. Paulus) defiende la tesis de que Jesús no había muerto cuando fue depositado en el sepulcro, sino que se encontraba en estado cataléptico. Gracias al tonificante frescor del sepulcro, Jesús se habría recuperado, habría salido a escondidas de la tumba y se habría presentado a sus discípulos, bien como jardinero, bien como peregrino, induciéndoles de ese modo a creer que había resucitado.

Según la *teoría de la evolución,* después del trágico final de Jesús los discípulos se ha-

brían repuesto paulatinamente de la impresión y habrían redescubierto la validez de su mensaje en medio de un clima de entusiasmo religioso, llegando a afirmar la resurrección del Maestro en base a las promesas del Antiguo Testamento y bajo el influjo de otras religiones, especialmente las mistéricas, con su creencia en dioses que mueren y resucitan.

Por último, según la *teoría de las visiones* (D. F. Strauss), la resurrección de Jesús sería el fruto de visiones subjetivas y del pensamiento místico.

Pero todavía en nuestros días la aceptación de la resurrección de Jesús encuentra resistencias y provoca intentos más o menos ingeniosos de explicación. Quien posea una visión secularista de la historia, verá en la resurrección el símbolo de un mundo nuevo y la expresión de la necesidad de una radical renovación.

Y no faltan teólogos protestantes de nuestro siglo que han desvalorizado la resurrección de Jesús en cuanto acontecimiento real. Para Rudolf Bultmann, por ejemplo, el milagro de Pascua no es la resurrección de Cristo, sino la fe de los discípulos que proclaman que la cruz es fuente fecunda de salvación. Para Willi Marxsen, decir que «Cristo ha resucitado» significa que no todo ha concluido con la muerte: la «causa de Jesús» sigue adelante.

¿Cómo habla de la resurrección de Cristo el N.T.?

Los testimonios del Nuevo Testamento sobre la resurrección son numerosos, diversos y no siempre armonizables. Pero existe —y esto

es esencial— un acuerdo de fondo en afirmar que, tras su muerte, Jesús demostró seguir vivo en la plenitud de su realidad glorificada y, consiguientemente, fue anunciado como resucitado de entre los muertos. Pero la resurrección en cuanto tal no es descrita. Nadie afirma haber visto a Cristo en el momento de resucitar del sepulcro. Ciertamente, no ha sido el Nuevo Testamento el que ha proporcionado el tema a todos esos pintores que representan a Jesús en el momento de salir transfigurado de la tumba.

Los múltiples testimonios neotestamentarios acerca de la resurrección de Cristo suelen dividirse en tres grupos: a) *profesiones de fe e himnos*; b) *kerygma o predicación misionera*; c) *narraciones evangélicas.*

Profesiones de fe e himnos

Las profesiones de fe (cuya formulación más antigua sería: «Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos») son anteriores a los escritos del Nuevo Testamento en los que aparecen. Se trata de profesiones públicas de fe, bastante fijas en su forma y proclamadas especialmente en la liturgia o ante los tribunales.

La frase, por ejemplo, «El Señor ha resucitado de verdad y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34) es probablemente una antigua proclamación litúrgica. Pero la más antigua profesión de fe o «credo» en la resurrección se encuentra en 1 Cor 15, 3-5: «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las

Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce...». Pablo inserta este texto en la carta que escribió a los Corintos el año 56, refiriéndose a lo que les había anunciado en los años 50-51.

Pablo cita el «credo» utilizando expresiones técnicas utilizadas por los rabinos para transmitir las tradiciones. Este texto nos remite a los años en los que Pablo, por su parte, había recibido por primera vez el evangelio de la resurrección, probablemente hacia los años 40-42 en Antioquía, o hacia mediados de los años treinta en Damasco. En cualquier caso, esta profesión de fe nos hace remontar a una fecha bastante cercana al acontecimiento de la resurrección.

Otras antiguas confesiones de fe se encuentran en Hech 2, 32; 3, 15; 5, 30; 10, 40; 1 Tes 4, 14; 1, 10; Rom 8, 34; 10, 9.

Otro género de testimonios también muy antiguos sobre la resurrección son los *himnos* de origen litúrgico. He aquí el texto de uno de los más célebres:

«Cristo Jesús, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 6-11).

Los himnos no hablan directamente de la resurrección de Jesús, sino que proclaman que Jesús es el Señor glorificado por Dios después de los días de su humillación. La atención se dirige no tanto al acontecimiento de la resurrección cuanto al hecho de que Jesús resucitado está vivo y es el Señor.

Otro himno lo tenemos en 1 Tim 3, 16. Existen también algunos pasajes semejantes a los himnos, si no en la forma, sí en el estilo de hablar de Cristo resucitado: Ef 4, 7-10; Rom 10, 5-8; 1 Pe 3, 18-22. Y otros textos acerca de Cristo resucitado utilizan el tema de la «vida», típico de los himnos: Rom 6, 8-9; 14, 8-9; 2 Cor 13, 4; Hebr 7, 8 y 25; Lc 24, 5; Apoc 1, 18; 2, 8.

Predicación misionera o kerygma

Esta constituye la trama de fondo de muchos escritos del Nuevo Testamento, especialmente de los Evangelios. Volvemos a encontrar aquí la afirmación central de las profesiones de fe, pero de un modo ligeramente más desarrollado. El kerygma justifica y fundamenta históricamente las *profesiones* de fe y cuanto celebran los *himnos*. Sin un anclaje en la historia, Jesús y su resurrección correrían el peligro de transformarse en un mito fuera del tiempo y del espacio. El kerygma pone de relieve que la fe cristiana no es ni una sabiduría ni una ética, sino una adhesión a Jesús, que vivió entre los hombres, murió y fue resucitado. He aquí un ejemplo de kerygma:

«Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan pre-

dicó el bautismo; cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él; y nosotros somos testigos de todo lo qúe hizo en la región de los judíos y en Jerusalén; a quien llegaron a matar colgándole de un madero; a éste, Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. Y nos mandó que predicásemos al Pueblo, y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos. De éste todos los profetas dan testimonio de que todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados» (Hech 10, 37-43).

Otros ejemplos de predicación misionera se encuentran en: Hech 2, 14-36; 3, 13-26; 4, 10-12; 5, 30-33; 13, 17-41.

Las narraciones evangélicas

«La resurrección de Jesucristo es un hecho que primeramente suscitó discursos entusiastas y profesiones de fe. Después pasó al género narrativo sin dejar de ser reflexión teológica» (H. Schlier). También las narraciones evangélicas pretenden anunciar a Cristo resucitado, pero lo hacen por medio de relatos bastante amplios y prolijos. Encontramos dos tipos de narraciones: las que se refieren al descubrimiento de la tumba vacía y las que tratan de las manifestaciones del Resucitado.

1. *Narraciones acerca del descubrimiento de la tumba vacía.* Lo que a primera vista llama la atención son las divergencias en los detalles. Los cuatro Evangelios hablan de la experiencia tenida por algunas mujeres junto al sepulcro de Jesús en la mañana de Pascua. Marcos y Lucas recuerdan a tres mujeres; Mateo a dos; Juan a una sola. Es distinto también el motivo de la visita al sepulcro: para Marcos y Lucas consiste en el propósito de ungir el cadáver; para Mateo, en el deseo de visitar la tumba. Según Marcos, las mujeres no refieren a nadie lo que han visto, mientras que, según Mateo, corren a anunciárselo a los discípulos. Tanto Mateo como Marcos hablan de un ángel que se aparece a las mujeres, mientras que para Lucas y Juan son dos ángeles. A diferencia de los Sinópticos, en Juan el ángel no anuncia a las mujeres la resurrección.

Ciertamente, las narraciones encierran un dato histórico consistente en el *hecho* de que la tumba ha sido hallada vacía. Hay dos argumentos principales en favor de la historicidad: en primer lugar, los cuatro Evangelios coinciden en atestiguar el descubrimiento de la tumba vacía, aunque difieran en los detalles; pero es que, además, los primeros testigos de la tumba vacía son siempre las mujeres. Ahora bien, según la tradición rabínica, las mujeres no eran testigos cualificados. El hecho de que los Evangelios den importancia al testimonio de las mujeres es un detalle que va contra corriente con respecto a la mentalidad de la época. El asunto no tiene una explicación verosímil si no se admite que, en la base de todo ello, hay un hecho histórico.

El núcleo histórico originario que atestigua

el descubrimiento de la tumba vacía ha sido enriquecido con numerosos detalles, algunos de los cuales pueden ser «recursos estilísticos pensados con la idea de llamar la atención y crear *suspense*» (5).

Aquello sobre lo que estas narraciones desean llamar la atención no es tanto la tumba vacía cuanto el anuncio de la resurrección que se sigue de ello. El hecho de la tumba vacía no es en sí mismo la «prueba» de la resurrección. «El hecho mismo de que la tumba haya sido encontrada vacía no prueba absolutamente nada: es una pregunta que espera una respuesta... Pregunta cuya verdadera respuesta vendrá de Dios en las 'apariciones' de Jesús: al ver al Resucitado, los Apóstoles sabrán por fin por qué la tumba estaba abierta» (E. Charpentier). «El sepulcro vacío no constituye... prueba alguna para la fe, evidentemente; pero sí que es un signo... Para la Iglesia primitiva lo verdaderamente importante no fueron las narraciones del sepulcro vacío, sino, más bien, los testimonios de fe acerca de las apariciones del Resucitado» (6). De hecho, pues, los primeros testimonios de la resurrección hacen alusión a las apariciones, no a la tumba vacía: 1 Cor 15, 3-5.

2. *Las narraciones de las apariciones.* Los Evangelios presentan las manifestaciones de Cristo Resucitado como verdaderas «apariciones», no como «visiones». Un ejemplo de «visión» del Resucitado es la experiencia de Pablo

(5) W. KASPER, *op. cit.*, p. 172.

(6) W. KASPER, *op. cit.*, pp. 174-175. La cita precedente es de E. CHARPENTIER, *Gesù è risorto!*, Gribaudi, Turín 1979, p. 39.

en el camino de Damasco. Esta experiencia de Pablo es muy distinta de las apariciones relatadas por los Evangelios, en las que Cristo se inserta de un modo muy concreto en la experiencia cotidiana de los Apóstoles, come con ellos, invita a Tomás a meter la mano en su costado, etc.

También las narraciones de apariciones presentan divergencias. Es difícil determinar el *número* de las apariciones (compárese 1 Cor 15, 5-7 con los relatos evangélicos). Acerca de los *lugares* de las apariciones tenemos dos tradiciones: la tradición de Galilea (Mc 16, 7 y Mt 28, 7 y 16-20, pero también Jn 21, 1-23) y la tradición de Jerusalén (Lc 24, 13-43 y Jn 20, 19-20 y 24-29).

Pero las divergencias no deben hacer perder de vista que «las diversas narraciones coinciden en afirmar que, tras su muerte, Jesús se apareció a algunos discípulos, demostró seguir vivo y fue anunciado como resucitado de entre los muertos. Este es el centro y el fulcro en torno al cual giran todas estas tradiciones» (7).

Evidentemente, no era intención de los evangelistas redactar una crónica exacta del desarrollo de los hechos. En sus narraciones hay referencias espacio-temporales de carácter artificial que obedecen a criterios literarios y teológicos, no a las severas leyes de la historiografía moderna. Mateo está fascinado por Galilea, mientras que Lucas lo está por la ciudad de Jerusalén. Se trata de una fascinación histórico-geográfica, pero sobre todo teológica.

Entre las diversas apariciones de Jesús, las

(7) W. KASPER, *op. cit.*, p. 176.

más importantes son las dirigidas a los once discípulos. Nuestra fe descansa en el testimonio de estos primeros testigos oficiales (1 Cor 15, 1-11).

Los relatos de Lucas y de Juan acerca de las apariciones a los once tienen una serie de rasgos comunes que pueden resumirse en un procedimiento en tres etapas:

— Jesús toma la iniciativa de manifestarse;
— los discípulos, una vez vencidas las dudas, reconocen a Jesús (tanto Juan como, sobre todo, Lucas, insisten en la realidad corpórea del Cristo resucitado, en el hecho de que el Resucitado no es un fantasma o un espíritu);
— Cristo envía en misión.

El relato de Mateo (28, 16-20) presenta a Jesús como el Señor de la gloria. Aquí no hay lugar para las escenas de reconocimiento, a la vez que la duda aparece de un modo difuminado (28, 17). Cristo resucitado es el Señor de la historia, exaltado y glorificado, constituido Señor y juez del mundo entero. Los discípulos, seguros de la presencia del Resucitado en medio de ellos («Yo estoy con vosotros todos los días...»), deben emprender una infatigable y universal actividad misionera.

Además de las apariciones a los once, referidas por los cuatro evangelistas, Lucas y Juan refieren otras dos manifestaciones de Jesús, a los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35) y a María Magdalena (Jn 20, 11-18), respectivamente. En todos los relatos se pone de relieve la ale-

gría de los discípulos y los amigos al hallar de nuevo al Maestro, aunque éste se encuentre ahora en una nueva situación. Pero tanto el relato de Lucas como el de Juan poseen además un valor ejemplar para los creyentes de todos los tiempos.

Lucas hace girar su relato sobre el reconocimiento de Cristo que tiene lugar después de una larga caminata. Es un reconocimiento que se produce gracias al corazón ardiente, al contacto con las Escrituras y al gesto de «partir el pan».

Juan desea hacer ver que María Magdalena es incapaz de reconocer al Maestro porque se lo imagina según su anterior vida terrena, y no cae en la cuenta de que Cristo, aun siendo el mismo de antes, se encuentra ahora en una forma transfigurada de existencia. Y, sin embargo, también en este caso el amor ardiente permite acceder al reconocimiento y al encuentro. Pero al Resucitado no se lo puede guardar uno totalmente para sí. Es menester correr a anunciárselo a los demás. «El cristiano conoce a Jesús en la medida en que da al mundo testimonio de él» (J. Guillet).

El lenguaje de los testimonios bíblicos sobre la resurrección (8)

Para expresar el acontecimiento de la re-

---

(8) Véanse: X. LEON-DUFOUR, *op. cit.;* J. DELORME, «La Résurrecction de Jésus dans le langage du Nouveau Testament», en AA. VV., *Le langage de la foi dans l'Ecriture et dans le monde moderne,* Du Cerf, París 1978, pp. 101-182; E. CHARPENTIER, *op. cit.*

surrección de Cristo hemos descubierto en los textos dos tipos de lenguaje: el lenguaje de la «resurrección» (junto con el muy semejante de la «vida») y el lenguaje de la «exaltación». El lenguaje de la *resurrección* está presente en las profesiones de fe, en el kerygma y en las narraciones evangélicas (especialmente en Lucas y en Juan). Este tipo de lenguaje subraya el *hecho* de la resurrección valiéndose de un esquema temporal: el haber *primero* muerto y el haber *después* regresado a la vida. Este esquema, basado en el eje *antes-después,* expresa algo esencial: el Resucitado (*después*) es el mismo Jesús de Nazaret (*antes*) con el que los discípulos habían vivido antes de que fuese condenado a muerte; el Resucitado es el Crucificado.

Este tipo de lenguaje, por sí solo, tiene unos límites: no expresa suficientemente *la novedad de vida* en la que ha entrado el Resucitado. Es un lenguaje que podría dar a entender que la resurrección de Cristo es una simple reanimación, semejante a la resurrección de Lázaro, del hijo de la viuda de Naín o de la hija de Jairo. O bien, podría hacer creer que Jesús «vive» en el sentido de que su mensaje y su obra sobreviven de alguna manera. Pero la fe en Cristo resucitado quiere decir otra cosa: Cristo no sobrevive tan sólo en el recuerdo, ni se ha limitado simplemente a retornar al tipo de vida nuestro para, más tarde, volver a morir de nuevo. Los escritos del Nuevo Testamento tratan de evitar una errónea interpretación de la resurrección de Cristo (expresada con el lenguaje «muerte-vida», «antes-después»), calificando la nueva vida de Jesús como «vida eterna» (Apoc 1, 18; Hebr 7, 24-25) y

declarando que, «resucitado de entre los muertos, Cristo ya no muere más» (Rom 6, 9). Se dice, además, que el Cristo resucitado ha inaugurado un mundo nuevo, en cuanto que es la «primicia de los que han muerto» (1 Cor, 15, 20-23) y «primogénito de entre los muertos» (Col 1, 18).

Para expresar el significado profundo de la resurrección de Cristo, el Nuevo Testamento dispone de otro lenguaje que tiene como palabras-clave las de «exaltación-ascensión-glorificación» (y usa verbos típicos como «elevar-subir-ser asumido-ser conducido a lo alto»). Este lenguaje, que por comodidad llamaremos lenguaje de exaltación, se encuentra comúnmente en los himnos, pero está también presente en las profesiones de fe, en el kerygma y en los Evangelios (especialmente en Mateo). Aquí el esquema ya no es temporal («antes-después»), sino espacial: de lo *bajo* a lo *alto*, de la condición de *humillación-abajamiento* a la de *exaltación-glorificación* a la derecha de Dios. Aquí el acento se pone en la novedad de la condición del Cristo resucitado que ahora ha sido hecho Señor del universo. Y al mismo tiempo se deja entrever que lo que le ha sucedido a Cristo no se refiere únicamente a su persona, sino a todos los hombres, y supone el destino del mundo y de la historia.

11. La Resurrección de Cristo es un acontecimiento real y lleno de significado

Hemos visto detenidamente los testimonios neotestamentarios que, con diversos lenguajes, nos hablan de la resurrección de Cristo. Pero, antes de preguntarnos acerca del significado de la resurrección, hemos de responder a una pregunta preliminar e ineludible: ¿es la resurrección de Cristo un acontecimiento histórico realmente acaecido? Se trata de una pregunta de capital importancia porque —como dice Pablo— «si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana también vuestra fe» (1 Cor 15, 14).

Nos hallamos ante el delicado problema de la *historicidad* de la resurrección. Problema delicado porque la resurrección de Jesús no es sólo un hecho extraordinario, sino, además, un misterio. Y el misterio es algo que va más allá de la historia y de sus métodos de investigación. Según el Nuevo Testamento, Jesús resucitado ya no muere más. Vive para siempre en la gloria del Padre, ha sido exaltado en el cielo,

es el Señor de la historia, contemporáneo a todos los hombres y a todas las épocas. En términos académicos, se dice que la resurrección de Cristo es un acontecimiento escatológico, el acontecimiento escatológico por excelencia.

Resulta difícil expresar con palabras humanas la realidad del misterio. Sin embargo, es menester tratar de expresarlo, porque nuestra fe no es una fe muda. Y ni siquiera hay necesidad de refugiarse en una fe temerosa de contar con la historia, una fe entendida como puro «riesgo», carente de todo fundamento y garantía. El testimonio del Nuevo Testamento es muy claro al respecto y afirma que:

— la resurrección de Cristo es un *hecho real* que se refiere al propio Cristo y no sólo a nuestra fe en él;
— el Cristo resucitado es el mismo Jesús histórico, si bien en una condición absolutamente nueva.

Nos encontramos, pues, muy distantes de la interpretación de R. Bultmann, a quien tan sólo interesa el Cristo de la fe, un Cristo que pierde su consistencia histórica hasta el punto de que a veces parece diluirse en el anuncio o en la fe de los discípulos. Y nos hallamos también lejos de la postura de W. Marxsen, a quien tan sólo interesa el Jesús histórico prepascual, un Jesús que se convierte únicamente en norma de comportamiento y en modelo a seguir, porque «su causa continúa».

Cuando se nos pregunta por la *historicidad* de la resurrección, muchas de las ambigüedades se derivan del hecho de no haber aclarado el significado del adjetivo «histórico». Para

evitar ambigüedades resulta útil valerse de dos adjetivos distintos: «histórico» y «real». *Histórico* es lo que se verifica en el tiempo y puede ser descrito y analizado con los métodos de investigación histórica, estableciendo relaciones de causa y efecto de carácter empírico. Histórico es lo que encuentra analogías dentro de la historia misma.

Pero hay toda una serie de realidades que resultan difíciles de palpar, ver o inquirir con ayuda de los métodos históricos. Pensemos, por ejemplo, en el amor entre dos personas. «El amor entre dos criaturas es algo muy 'real' que forma parte de la historia. Pero ¿es 'histórico', visible, mensurable? Evidentemente, hay signos 'históricos' de este amor, huellas visibles: sus abrazos, su vivir juntos... Pero, en sí mismas, estas huellas históricas son ambiguas. Es preciso interpretarlas remitiéndose a la 'realidad' invisible» (1).

He aquí, pues, la conveniencia de distinguir entre «histórico» y «real». «Si reservamos la palabra 'histórico' para referirnos al conocimiento, a la certeza que podemos alcanzar de tal o cual hecho mediante los métodos históricos, hemos de decir que todo lo que es histórico ha sucedido ciertamente, pero no todo lo que ha sucedido es necesariamente histórico. Todo lo que ha sucedido, en una palabra, lo 'real', tiene mayor extensión que lo 'histórico'» (E. Pousset) (2).

Los testimonios del Nuevo Testamento tratan de decirnos que la resurrección de Jesús

---

(1) E. CHARPENTIER, *Gesù è risorto,* Gribaudi, Turín 1979, p. 49.
(2) Citado por E. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 49.

es un *hecho real*, un acontecimiento preñado de significado que, sin embargo, va más allá de lo que es «histórico» en el sentido que acabamos de explicar. De hecho, la resurrección de Jesús no se explica a base de causas empíricas, porque es fruto del poder extraordinario de Dios. La resurrección no tiene analogías con nuestras experiencias, es algo tan absolutamente nuevo como la creación. Pero la resurrección de Cristo ha dejado una serie de huellas mediante las cuales entra en la historia. Se trata de las apariciones, de la profunda transformación de los discípulos, del nacimiento de la comunidad cristiana.

Todos los testimonios de que disponemos acerca de la resurrección de Cristo son atestaciones de un hecho (los Apóstoles se presentan como testigos; Pablo apela a testigos aún vivos de las apariciones). No son interpretaciones de una experiencia subjetiva que haya llegado lentamente a madurar en un alma apasionada y amante. Suponiendo que sea cierto que el amor de Pedro y los demás discípulos por su Maestro haya superado la tragedia de la escandalosa muerte de Jesús en la cruz, llegando al anuncio de la resurrección, siempre quedará por explicar cómo pudo formarse en los discípulos tal convencimiento. De la nada, nada puede nacer.

Al propio Milan Machovec, un marxista ateo que se ha preguntado con toda sinceridad por la figura de Jesús, no se le oculta la complejidad histórica y psicológica del problema cuando pregunta: «¿Cómo fueron capaces los seguidores de Jesús de superar la terrible decepción, el 'escándalo de la cruz', llegando incluso a realizar una victoriosa ofensiva? ¿Có-

mo pudo un profeta, cuyas predicciones no se habían verificado, convertirse en el punto de partida de la más grande religión del mundo?» (3).

Quien niegue la resurrección, rechazando como «no históricos» los testimonios del Nuevo Testamento, tendrá que demostrar, *histórica y psicológicamente,* cómo fue posible que, tras la muerte de Jesús, haya podido resonar el anuncio de su resurrección. Entre el infamante final de la vida de Jesús y el nacimiento del cristianismo hay un vacío por llenar. Al día siguiente de la crucifixión de Jesús tuvo que anidar entre los discípulos un sentimiento común: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel» (Lc 24, 21). Desilusionados y frustrados, los discípulos regresaron a sus casas y reanudaron el trabajo que un día habían abandonado para seguir al Maestro. Pero no tardaron los discípulos dispersos en reunirse de nuevo, formando una comunidad dinámica y valerosa.

Es preciso explicar de un modo plausible este extraordinario dinamismo del cristianismo de los orígenes. Y para explicarlo hay que resolver el enigma de la muerte de Jesús, considerada no sólo como fracaso personal, sino como una catástrofe evidente de su obra y una desaprobación de su programa por parte de Dios.

Aun cuando no poseyéramos ningún testimonio acerca de la resurrección, deberíamos suponer que entre la muerte de Jesús y el na-

---

(3) M. MACHOVEC, *Gesù per gli atei,* Cittadella, Asís 1973, p. 178 (trad. cast.: *Jesús para ateos,* Sígueme, Salamnca 1976).

cimiento del cristianismo tuvo que producirse un acontecimiento capaz de transfigurar la trágica historia de su final en la cruz. Tuvo que suceder, evidentemente, algo capaz de hacer que el «fracaso» de la cruz no sólo no constituyese un obstáculo a la propagación de la nueva fe, sino que además se convirtiese precisamente en elemento fundante de esta fe y de su anuncio.

Por otra parte, la experiencia de este acontecimiento debió de ser tan intensa y tan evidente que no dejara lugar a dudas. Desde un punto de vista psicológico, tuvo que ser una experiencia cuya intensidad *positiva* fuese al menos tan fuerte como lo había sido la experiencia *negativa* de la Pasión y muerte de Jesús. De otro modo, ¿cómo habría sido posible revalorizar la muerte de un condenado y transfigurarla hasta el extremo de que dicha muerte no fuese ya signo de maldición de parte de Dios, sino instrumento de salvación? ¿Por qué, pues, hemos de ser escépticos ante la afirmación unánime de la resurrección de Cristo, presente en las más antiguas *confesiones de fe* (1 Cor, 15), en la primitiva *predicación de los Apóstoles* (Hechos), en la *catequesis* (Evangelios) y en la primera *reflexión teológica* (Pablo y Juan)?

«Tender el puente capaz de unir la muerte de Jesús y el nacimiento del cristianismo es empresa más ardua de cuanto puedan pretender hacernos creer todos los 'críticos' juntos. De hecho, todos ellos se atascan en el momento de tender la pasarela entre el oscuro Jesús de la historia y el fulgurante Cristo de la fe» (4).

---

(4) V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù,* SEI, Turín

La negación de la resurrección de Cristo ¿acaso no nace muchas veces de una serie de prejuicios? ¿Acaso no es muchas veces el fruto de decisiones subjetivas sobre las cuales se determina lo que es posible y lo que es imposible, pasando después, con estos criterios subjetivos, a valorar los testimonios históricos?

La resurrección de Cristo es un acontecimiento cargado de significado

1. El significado más evidente que los Apóstoles percibieron en la resurrección fue la *respuesta divina* a la injusticia humana que había condenado a Jesús. «Vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos —declara Pedro el día de Pentecostés—. Pero Dios le resucitó librándole de los dolores del Hades» (Hech 2, 23-24; cf. Hech 3, 14-15; 4, 10; 5, 30; etc.).

De este modo, la resurrección es revelación de Dios, que está de parte del débil y de todo aquel que hace de su vida una total donación de amor a los demás. Con la resurrección, Dios rehabilita públicamente a Jesús y su obra: «El maestro de falsedad se revela maestro dotado de plenos poderes y de la autoridad para enseñar el camino. El profeta de mentiras, profeta veraz. El blasfemo de Dios, santo de Dios. El seductor, juez definitivo del pueblo» (5).

1976, p. 163 (trad. cast.: *Hipótesis sobre Jesús*, Mensajero, Bilbao 1978). Cf. también J. GUITTON, *Il problema di Gesù. Diario di un libero pensatore*, Borla, Turín 1964, pp. 163-311.

(5) H. KUENG, *op. cit.*, p. 431.

Nace entonces el interés por la historia de Jesús de Nazaret, por su Pasión (la primera parte de los Evangelios que se escribió fue la historia de la Pasión), por todo cuanto dijo y realizó durante su vida terrena. Si, al resucitar a Jesús de la muerte, Dios le aprueba plenamente, es conveniente que sepamos algo más de él. Será este interés, evidentemente, el que haga que se recojan y relaten en los Evangelios el mensaje y la actividad de Jesús. Todos los testimonios sobre Jesús serán filtrados a través del acontecimiento de la resurrección, que confiere realmente profundidad de significado y perenne validez al hablar, al actuar, al vivir y al morir del Jesús histórico. La resurrección explica el cambio de perspectiva que se advierte al confrontar la predicación de Jesús con la de la Iglesia Apostólica.

Con la resurrección, «aquel que *llamaba a la fe* se ha convertido en *contenido de la fe.* Dios se ha identificado para siempre con aquel que se identificaba con Dios... De este modo, vuelve a resonar el mensaje del Reino de Dios que viene, pero de una nueva manera: con su muerte y con su nueva vida, Jesús ha entrado a formar parte del mensaje, del cual es ahora el núcleo central... En lugar de un genérico 'anunciar el Reino de Dios', en adelante se hablará, cada vez más incisivamente, de 'anunciar a Cristo'» (6).

2. La resurrección de Cristo es una acción soberana del poder de Dios, que «da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rom 4, 17). Para hablar de la

(6) H. KUENG, *op. cit.*, pp. 431-432.

resurrección de Cristo, el Nuevo Testamento usa frecuentemente verbos activos cuyo sujeto es Dios («Dios ha resucitado a Jesús»). A veces se usan verbos en forma pasiva, pero también en estos casos es Dios el sujeto agente («Jesús ha sido resucitado»). Más que de *resurrección,* habría que hablar de *resucitación* o *resucitamiento.* Este lenguaje no niega la divinidad de Cristo, sino que simplemente se limita a resaltar la humanidad, porque es precisamente esta humanidad de Cristo la que es objeto de resucitamiento por parte de Dios Padre. Como sujeto activo de resurrección, Jesús es testimoniado por los escritos más tardíos del Nuevo Testamento, especialmente por el Evangelio de Juan (por ej., Jn 10, 18).

3. Con la resurrección, Jesús es «constituido Hijo de Dios con poder» (Rom 1, 3-4). Otros textos dicen que Cristo resucitado «está a la diestra del Padre» (Rom 8, 34; cf. Hebr 1, 3; 12, 2, etc.). Estas expresiones indican que Jesús ha ingresado en una nueva situación. Transfigurado por el Espíritu, ha sido asociado al poder y a la gloria de Dios. Todo lo cual, evidentemente, se refiere a la humanidad de Cristo que se hace totalmente transparente a la acción del Espíritu y puede responder al Padre con todo su ser humano transfigurado.

El Cristo resucitado viene además a hallarse en una nueva situación de relaciones con el mundo, con la Iglesia y con sus discípulos. Aquí radica el significado profundo de la resurrección *corpórea.* «Resurrección corpórea significa que toda la persona del Señor se encuentra definitivamente en Dios. Pero significa también que el Resucitado conserva su referen-

cia al mundo y a nosotros... El carácter corpóreo de la resurrección no significa, pues, sino que Jesús, con toda su persona, se encuentra ahora definitivamente en Dios y en medio de nosotros de una nueva manera» (7).

Hay un título dado a Jesús que expresa esta su nueva situación. Se trata del título de «Señor», que indica tanto la igualdad con Dios como el dinamismo de salvación que emana impetuosamente del Resucitado. Este, «exaltado por la diestra de Dios, después de haber recibido del Padre el Espíritu Santo..., lo ha derramado» (Hech 2, 33). En adelante, el Espíritu sellá llamado «Espíritu de Cristo». Mediante la donación del Espíritu, Cristo se hace salvador en el más profundo sentido de la palabra. Puede hacerse presente a todos los hombres con su poder salvífico. Ya no hay barreras que puedan obstaculizar su camino. La Encarnación llega a su culmen porque la humanidad de Cristo ha sido dotada del poder salvífico del propio Dios. Y es también la creación entera la que, anticipadamente, alcanza su meta en Cristo Resucitado: «Con la resurrección y exaltación de Jesús, un 'fragmento del mundo' ha llegado definitivamente a Dios y ha sido definitivamente acogido por Dios» (8).

4. La resurrección de Cristo se refiere ante todo a El. Pero se refiere también a nosotros y a toda la aventura humana. Lo que ha sucedido a Cristo resucitado es para nosotros un signo anticipatorio. En el Resucitado entrevemos la meta de nuestro caminar. Y quien

(7) W. KASPER, *op. cit.*, pp. 206-207.
(8) W. KASPER, *op. cit.*, p. 208.

vislumbra la meta final está en condiciones de leer también el significado de la aventura humana personal, colectiva, histórica. En el Resucitado «contemplamos... una vida humana plenamente lograda, tal como Dios la había soñado para nosotros la mañana del Génesis: un hombre que existe en la transparencia total consigo mismo, que existe totalmente abierto a Dios y a los demás, sin limitaciones, en comunión con todos los seres y con el universo entero, porque su cuerpo espiritualizado ya no constituye limitación, sino medio de comunicación con todos, puesto que ha sido absorbido en la gloria de Dios» (9).

En primer lugar, la muerte y el sufrimiento humanos dejan de ser un absurdo. Ese absurdo tan perspicazmente observado, entre otros, por Cesare Pavese, que anota en su diario: «Pero la grande, la tremenda verdad es ésta: sufrir no sirve de nada». Y más adelante añade: «Nada puede servir de consuelo a la muerte». Pero Pavese vislumbró algo de los horizontes de la fe, aunque su mirada estuviera surcada por la duda: «Tal vez todo está aquí: en este estremecimiento del 'si fuera cierto...'. Si realmente fuera cierto...» (10). El Cristo Resucitado nos asegura que es cierto. Y lo atestiguan innumerables personas que han caminado y siguen caminando en la luz de la Resurrección.

Teilhard de Chardin se sentía tan penetrado por la sensación de la resurrección que ansiaba morir el día de Pascua. Y su deseo se vería cumplido en la Pascua de 1955. El pastor lu-

(9) E. CHARPENTIER, *op. cit.*, p. 52.

(10) C. PAVESE, *Il mestiere di vivere*, Einaudi, Turín 1973, pp. 59, 159, 249 (Trad. cast.: *El oficio de vivir el oficio de poeta*, Bruguera, Barcelona 1980[3]).

terano Dietrich Bonhoeffer, ejecutado por los nazis el 9 de abril de 1945, a los 39 años de edad, se despidió de sus compañeros de prisión con estas palabras: «Este es el fin»; y en seguida añadió: «Pero, para mí, es el comienzo de la vida».

También los paganos comprendieron muy pronto que la resurrección de Cristo era para los cristianos motivo de inquebrantable esperanza en las más desesperadas situaciones. Las *Actas de los mártires de Lyon* refieren que los perseguidores paganos quemaron los cuerpos de los mártires y arrojaron las cenizas al Ródano con esta motivación: «No debemos dejar a los cristianos la esperanza de la resurrección. Por culpa de esta creencia están introduciendo entre nosotros una nueva religión extranjera, desprecian los suplicios y están dispuestos a afrontar alegremente la muerte».

5. La resurrección fundamenta la esperanza del creyente. Esperamos de Cristo el cumplimiento y la plenitud de todo cuanto vemos anticipado en su resurrección gloriosa. Pero la esperanza no es espera pasiva, sino empeño activo en transformar todo cuanto es opaco con respecto al mundo futuro de la resurrección. «El que espera se convierte en signo activo de la esperanza en la vida» (11).

La resurrección de Cristo abre posibilidades inéditas y horizontes limitados de esperanza. Así lo reconoce incluso un no-creyente que, sin embargo, siente mucha simpatía por Jesús: «Cristo ha venido a abrir todos nuestros límites... Cada uno de mis actos liberadores y

(11) W. KASPER, *op. cit.*, p. 214.

creadores supone el postulado de la resurrección. Y, más que cualquier otro, el acto revolucionario» (Roger Garaudy).

Creer en Cristo resucitado supone no sólo la aceptación de un hecho del *pasado* (¡Cristo ha resucitado!) y de un acontecimiento *futuro* (¡También nosotros resucitaremos!). La resurrección concierne además al *presente*. Con la resurrección ha entrado en el mundo la fuerza misma de Dios que hace que de la muerte nazca la vida. El Resucitado camina con nosotros a lo largo de los caminos del mundo para derribar todas las barreras que impiden la vida y ahogan la esperanza.

«La resurrección es la expresión permanente del compromiso irrevocable de Dios por nosotros... Por lo tanto, creer en la resurrección no es creer en una cosa..., sino creer en Alguien que actúa en nosotros y por medio de nosotros con un inmenso poder capaz de hacer salir vida de la muerte, de hacer nuevo lo que es viejo, orientándonos hacia un futuro de desmedidas dimensiones» (12).

Un magnífico texto de San Pablo expresa la gran esperanza que el creyente ve nacer de la resurrección de Cristo:

«Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es quien justifica. ¿Quién condenará? ¿Acaso Cristo Jesús, el que murió; más aún, el que resucitó, el que está a la diestra de

---

(12) C. MESTERS, *Dio, dove sei?*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 258-259.

Dios e intercede por nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?... Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó» (Rom 8, 31-35 y 37).

Otro texto, éste tomado del último de los libros del Nuevo Testamento, pone en boca del Resucitado estas palabras:

«No temas, soy yo, el Primero y el Ultimo, el que vive; estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte y del Hades» (Apoc 1, 17b-18).

12 ¿Qué pensaban de Jesús los primeros cristianos?

El nacimiento de la cristología explícita

Como hemos visto, la resurrección manifiesta a los Apóstoles con toda certeza quién es Jesús. Ellos, que durante la vida terrena del Maestro se habían encontrado frente a múltiples elementos convergentes que apuntaban todos ellos en dirección a su divinidad, se habían visto trastornados por el «escándalo» de la cruz. Con la Resurrección, que fue el sello puesto por Dios Padre a las palabras y a la actividad del Jesús histórico, los Apóstoles recuperan la confianza y penetran más a fondo en el misterio de la verdadera identidad de Jesús: él es el Hijo mismo de Dios, venido al mundo como siervo, pero glorificado ahora como Señor. Los Apóstoles y la primitiva comunidad cristiana expresaron su fe en la divinidad de Jesucristo por medio de profesiones de fe, himnos litúrgicos y títulos mesiánicos que constituyen el primer esbozo de aquella cristología explícita que más tarde será profundizada y desarrollada especialmente por Pablo y por Juan.

Sin embargo, la cristología no es ante todo un problema de fórmulas. En el centro de la reflexión cristológica está la persona de Jesús, conocida primeramente en su trayectoria histórica y, más tarde, en su nueva situación de glorificación, tras de la resurrección de la muerte. El significado de la persona de Jesucristo no puede expresarse sin recurrir a títulos, conceptos, imágenes y fórmulas que tienen la finalidad de traducir y expresar una experiencia viva. De hecho, antes de la cristología está la experiencia del Cristo viviente, tanto durante su vida terrena como en el período que sigue a su resurrección. La cristología es el intento de expresar con palabras humanas quién es este viviente que, según la célebre expresión de E. Schweitzer, «rompe todos los esquemas».

No le resultó fácil al cristianismo de los orígenes formular por vez primera su fe en la divinidad de Jesucristo, tanto frente al mundo judío como frente al mundo pagano. El primero, rígidamente anclado en el monoteísmo, prohibía severamente toda representación de Dios, a quien consideraba imposible de ser visto por el hombre mortal. Además, siguiendo con el mundo judío, no podía dejar de suscitar escándalo un «mesías» que no respondía a las expectativas compartidas por la mayor parte de la gente y que, por si fuera poco, había acabado teniendo una muerte infamante. En el mundo greco-romano, por su parte, debía de disonar terriblemente la idea de aceptar a Jesús como Hijo de Dios hecho hombre, porque la cultura y la religión tradicionales se fundaban en la existencia de un abismo insalvable entre la humanidad y la divinidad. «El cristia-

nismo, por el contrario, se caracteriza y se distingue precisamente por esa afirmación de la irrupción de Dios en la historia. Una irrupción, por otra parte, extremadamente humilde, pobre, sencilla, totalmente distinta de lo que podía esperarse, hasta el punto de no ser reconocida» (1).

Quien se acerque con un mínimo de preparación a los primeros documentos cristianos, en seguida advertirá el trabajo de las primeras generaciones de creyentes, que intentan crearse un lenguaje propio, capaz de expresar, sin traicionarla, su fe en Cristo. «La lectura del Nuevo Testamento atestigua esta confrontación entre el modo de expresarse de la cultura tradicional establecida y el intento de transmitir realidades sustancialmente nuevas —sobre todo, la realidad esencial de la humanidad y la divinidad de Cristo— a través de un lenguaje profundamente resistente y alérgico a un mensaje de este tipo» (2).

A este laborioso intento de las primeras generaciones cristianas, que tratan de explorar diversos caminos para expresar su fe en la figura única y nueva de Jesús, subyace desde el principio una persuasión fundamental: la de que Jesucristo posee un significado absoluto y sin parangón posible en orden a la salvación de los hombres, porque él es la presencia misma de Dios en la historia humana.

---

(1) G. ALBERIGO, «Fede, mutamenti culturali, storicità del magistero ecclesiastico», en AA. VV., *Matrice culturale. Un'alternativa,* Vallecchi, Florencia 1976, p. 68.

(2) G. ALBERIGO, *op. cit.,* p. 71.

El comportamiento de los primeros cristianos con respecto a Jesucristo

En base a las razones expuestas, es interesante prestar atención al modo que los primeros cristianos tienen de referirse a Jesucristo en su vida cotidiana, en la que precisamente podemos vislumbrar, sin la menor ambigüedad, una auténtica confesión de fe en Jesucristo Hijo de Dios, confesión hecha de acciones y comportamientos, más que de palabras. Sólo a la luz de este comportamiento puede percibirse la importancia de lo que los primeros cristianos dirán de Jesús en sus cristologías explícitas y teológicamente elaboradas.

Es sobre todo el libro de los *Hechos de los Apóstoles* el que nos informa acerca del modo en que los primeros cristianos viven su fe. Para ellos, Cristo resucitado es aquel en quien se ha cumplido el designio salvífico de Dios para la humanidad y para la historia. Cristo es el viviente. Por él *se vive, se sufre y se muere.*

Jesús es el centro de la vida de la comunidad

A él se dirigen en la oración. Los cristianos son llamados «los que invocan a Jesús» (Hech 9, 14 y 21). En Cristo reposa la esperanza de los creyentes porque, con su resurrección, él ha sido elevado por Dios a su diestra «como Jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados» (Hech 5, 31).

En nombre de Jesús se bautiza «para obtener el perdón de los pecados» (Hech 2, 38). En su nombre, Pedro cura al tullido que men-

diga junto a la Puerta Hermosa del Templo de Jerusalén (Hech 3, 6; 4, 10). Citado ante el Sanedrín, Pedro afirma con absoluta seguridad: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hech 4, 12). Y al carcelero que les preguntaba sobre lo que tenía que hacer para salvarse, Pablo y Silas le responden: «Ten fe en el Señor Jesús y te salvarás tú y tu casa» (Hech 16, 31).

Obsérvese que el Antiguo Testamento prometía la salvación a quien invocara el nombre de Yahvé. Ahora la salvación va ligada al nombre de Jesús. Este convencimiento es un implícito y evidente reconocimiento de la divinidad de Jesucristo.

Los primeros cristianos sufren y mueren por Cristo

Según cuentan los Hechos (5, 4), los Apóstoles «se marcharon de la presencia del Sanedrín contentos por haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre (de Jesucristo)». Esteban, el primer mártir cristiano, expresa con toda claridad su fe en la divinidad de Cristo precisamente en el momento de ser procesado y condenado a morir lapidado: «Mirando fijamente al cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús que estaba en pie a la diestra de Dios» (Hech 7, 55). Del mismo modo que Jesús se había dirigido al Padre en el momento de la crucifixión, así también Esteban, al final de su existencia, se dirige en oración a Jesús: «Señor Jesús, recibe mi espíritu... Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (Hech 7, 59-

60). Como acertadamente observa un calificado comentarista del libro de los Hechos, «en la manera que tienen los Hechos de presentarnos la persona de Jesús va incluida la conciencia de lo que, en documentos posteriores, será más explícitamente afirmado como su 'divinidad'» (3).

Los ulteriores desarrollos de la Cristología del Nuevo Testamento

En el origen de cualquier reflexión sobre Jesucristo (=*cristología*) están su palabra, su actividad, su muerte y su resurrección. Esto lo hemos hecho notar varias veces en estas mismas páginas, tomando con ello clara postura en contra de R. Bultmann y sus seguidores, que pretenderían poner el comienzo de la cristología no ya en la vida y el mensaje del Jesús histórico, sino tan sólo en el anuncio o Kerygma de la primitiva comunidad cristiana. La postura bultmanniana es considerada hoy por muchos como «apriorística y exegéticamente no fundada» (G. Segalla). Las anteriores páginas documentan de algún modo la validez de este juicio negativo.

Sería interesante en este momento seguir, a lo largo de todo el Nuevo Testamento, los desarrollos de la cristología, especialmente por lo que se refiere a la profesión de fe en la divinidad de Jesucristo, pero los límites de espacio no nos lo permiten. Por otra parte, hay excelentes monografías sobre el tema, a las que

(3) *Atti degli Apostoli.* Versión, introducción y notas de C. M. MARTINI, Paoline, Roma 1972, p. 48.

podrá acudir el lector (4). Baste aquí con indicar, antes de que concluyamos, las pistas seguidas por la actual investigación exegética para identificar y profundizar la cristología neotestamentaria. La investigación contemporánea sigue un camino en tres etapas: *a*) especificar el origen de la cristología en las palabras y acciones de Jesús (tradición *de* Jesús). Es la «cristología indirecta», por la que nos hemos interesado a lo largo de los capítulos precedentes; *b*) identificar las tradiciones *sobre* Jesús presentes en las comunidades primitivas; tradiciones contenidas en los escritos del Nuevo Testamento, pero anteriores a éste. De hecho, el Nuevo Testamento ha incorporado fragmentos más o menos amplios de la predicación primitiva o *Kerygma,* de las antiquísimas confesiones de fe u *homologías,* y de los *himnos litúrgicos* usados por las comunidades primitivas; *c*) examinar la cristología de los diversos escritos neotestamentarios que recogen las tradiciones *de* Jesús y las tradiciones *sobre* Jesús, desarrollándolas según diferentes modalidades, ambientes y géneros literarios. Especial importancia reviste la cristología de las cartas de Pablo, que es el primer escritor del Nuevo Testamento, anterior en unos veinte

---

(4) R. SCHNACKENBURG, «Cristología del Nuevo Testamento», en AA.VV., *Mysterium Salutis,* III /1, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 245-414 (con abundante bibliografía); A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo,* AVE, Roma 1972; G. SEGALLA, *op. cit.*; Id. «Dalla cristologia implicita alla cristologia esplicita», en *Catechesi* 17 (1975), pp. 14-23; I. DE LA POTTERIE, «Come impostare oggi il problema del Gesù storico?», en *La Civiltà Cattolica* 11 (1969), pp. 447-463; C. PORRO, *Cristologia in crisi? Prospettive attuali,* Paoline, Alba 1975.

años a la redacción del Evangelio de Marcos.

Un examen desapasionado del Nuevo Testamento lleva a la conclusión de que, en él, la Divinidad de Cristo es vigorosamente afirmada en la diversidad de modelos, esquemas y títulos cristológicos. Hasta es posible documentar cómo la fe en Jesús, Hijo de Dios, no es fruto de la progresiva divinización de quien originariamente habría sido un simple hombre. Semejante divinización no habría sido posible si se tienen en cuenta las circunstancias históricas y geográficas en que tuvo lugar el desarrollo de la fe cristiana.

El ambiente judío en que se formó la primera cristología era absolutamente reacio a la idea de atribuir la divinidad a otro que no fuera Yahvé. Por otra parte, el proceso de divinización requiere un cierto período de tiempo, necesario para la formación de tradiciones legendarias y míticas. Ahora bien, este período de tiempo no se da en la formación de la profesión de fe en la divinidad de Cristo (5), la cual es afirmada, al menos de un modo general, por las más antiguas confesiones de fe, por el kerygma primitivo y por los himnos litúrgicos. Además, todo cuanto afirma la más antigua tradición sobre *Jesucristo* no es otra cosa sino el legítimo y homogéneo desarrollo de cuanto estaba contenido embrionariamente en el mensaje y en la actividad del Jesús histórico. La investigación científica neotestamentaria está hoy en condiciones de decir a los creyentes, si

---

(5) La obra citada de V. MESSORI, *Hipótesis sobre Jesús*, Mensajero, Bilbao 1978, tiene a este respecto páginas bellísimas y sumamente incisivas. A ellas remito al lector.

fuese necesario, que su fe en Cristo se apoya en bases históricamente sólidas.

Esta misma investigación debería inducir al no-creyente a revisar sus posturas o, al menos, disuadirle de hacer afirmaciones gratuitas e infundadas, como la que referíamos en el capítulo quinto, con su singular y poco científica definición de Jesucristo como «legendario fundador de la religión cristiana... convertido en 'hombre-dios' y en mediador de salvación en el dogma y en el culto» (6).

(6) Cf. supra, Cap. 5, nota 1.

Conclusión

Terminando de redactar estas páginas llega a mis manos un artículo de E. Biaggi que encaja precisamente con nuestro asunto. Escribe Biaggi en *Il Corriere della Sera* de 10-7-80: «No me importa lo más mínimo reconocer en Jesús al hijo de Dios: me resulta ya suficientemente importante tal como se presenta, con un anciano carpintero y un ama de casa por padres. No me impresionan sus milagros, sino sus dolores. Ha resucitado a algunos muertos, como Lázaro y el hijo del centurión, pero después ni siquiera éstos se vieron libres de ser enterrados. Ha perdonado a la adúltera, pero él no estaba casado. En su soledad, ha predicado la esperanza».

Supongo que E. Biaggi jamás leerá esta mi modesta aportación sobre Jesús de Nazaret. Pero, si por casualidad lo hiciere (pues pretendo dirigirme a todos cuantos razonan con tanta desenvoltura como él), le pediría que procediera con mayor cautela a la hora de declarar que no le importa lo más mínimo «reconocer en Jesús al hijo de Dios». Quien haya

tenido la paciencia de leerme hasta el final no podrá dejar de concluir, por el contrario, que importa muchísimo «reconocer en Jesús al hijo de Dios», porque de ello depende el cristianismo mismo. No se piense que el reconocer a Jesús como hijo de Dios constituya una profesión inocua de fe. Precisamente hemos visto que el mensaje evangélico de los orígenes tuvo uno de los fundamentos de su propia carga revolucionaria precisamente en la confesión de la divinidad de Jesús. «Hoy, cuando a siglos de distancia vemos cómo el cristianismo ha perdido gran parte de su novedad, podemos preguntarnos si una de las causas del progresivo embotamiento de sus aspectos más revolucionarios no la constituirá la pérdida de valor de la primitiva profesión de fe en la divinidad de Jesús» (A. BODRATO, *Quale Dio? Quale uomo?*, Borla, Roma 1980, p. 86).

Estoy absolutamente de acuerdo con el diagnóstico hecho en su último libro por mi amigo E. Bianchi, según el cual «la actual y pavorosa crisis que padecen los cristianos no es ya eclesiológica, ni tampoco es fácilmente identificable en el plano ético, sino que se manifiesta cada día más como crisis cristológica, al haber crecido el empobrecimiento de la figura del Señor Jesús, con el consiguiente deterioro de la identidad cristiana, únicamente recuperada, aquí y allá, a través de peligrosos integrismos de tipo moral, más que de tipo revelatorio» (E. BIANCHI, *Il radicalismo cristiano*, Gribaudi, Turín 1980, p. 8).

Espero, pues, haber podido contribuir con estas páginas a clarificar de algún modo la actual crisis cristológica y haber proporcionado algún elemento que pueda ayudar a superarla.

¿Qué fundamento tiene la fe cristiana que, desde hace dos mil años, reconoce a Jesús como Señor e Hijo de Dios? Esta confesión de fe constituye el centro del cristianismo y, según afirma Walter Kasper, «expresa el dato esencial y el elemento específico de toda la fe cristiana. De dicha confesión depende el que se mantenga en pie o caiga por tierra la misma fe cristiana».

¿Por qué habríamos de seguir creyendo en Jesús si no hubiera sido más que un hombre, aunque se tratara del exponente más sublime de la especie humana?

Si Jesús no es el Hijo de Dios, entonces el *cristianismo está profundamente pervertido en su* esencia Si Jesús no fuera de la misma esencia que el Padre, nosotros quedaríamos prisioneros de nuestra tremenda soledad humana. Jesús no podría salvarnos y quedarían sin resolver nuestros *más profundos problemas*.

Estas páginas pretenden ser una modesta aportación que se ofrece a quienes deseen recorrer el camino que conduce al luminoso descubrimiento de Pedro en Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16).

EDITORIAL
SAL TERRAE
SANTANDER